Las nuevas reglas del método sociológico

Anthony Giddens

Amorrortu editores

Las nuevas reglas del
método sociológico

Las nuevas reglas del método sociológico

Crítica positiva de las sociologías interpretativas

Anthony Giddens

Amorrortu editores
Buenos Aires

Director de la biblioteca de sociología, Luis A. Rigal
New rules of sociological method: A positive critique of interpretative sociologies, Anthony Giddens
© Anthony Giddens, 1967
Primera edición en castellano, 1987; primera reimpresión, 1993
Traducción, Salomón Merener

Unica edición en castellano autorizada por *Hutchison & Co, Ltd.*, Londres, y debidamente protegida en todos los países. Queda hecho el depósito que previene la ley nº 11.723. © Todos los derechos de la edición castellana reservados por Amorrortu editores S.A., Paraguay 1225, 7º piso, Buenos Aires.

La reproducción total o parcial de este libro en forma idéntica o modificada por cualquier medio mecánico o electrónico, incluyendo fotocopia, grabación o cualquier sistema de almacenamiento y recuperación de información, no autorizada por los editores, viola derechos reservados. Cualquier utilización debe ser previamente solicitada.

Industria argentina. Made in Argentina

ISBN 950-518-168-X

Impreso en los Talleres Gráficos Color Efe, Paso 192, Avellaneda, provincia de Buenos Aires, en marzo de 1993.

Tirada de esta edición: 1.500 ejemplares.

Indice general

9 Prefacio
13 Introducción

25 1. Algunas escuelas de teoría social y filosofía
73 2. Actividad, identificaciones de actos y propósito comunicativo
95 3 La producción y reproducción de la vida social
133 4 La forma de los enunciados explicativos
159 Conclusiones: Algunas nuevas reglas del método sociológico

167 Bibliografía

Prefacio

Permítaseme utilizar este prefacio para señalar en él algunas características de la presente obra tal como lo hacen la mayoría de los autores en sus libros. Este estudio es sólo una parte de un proyecto más amplio, aunque puede ser considerado un trabajo individual que toca varias cuestiones no tratadas en detalle, pero que resultan vitales para el proyecto en conjunto. Este comprende tres objetivos entrelazados: Uno es desarrollar un enfoque crítico de la evolución de la teoría social del siglo XIX y su incorporación durante el siglo XX como la «sociología», la «antropología» y las «ciencias políticas», con el carácter de «disciplinas» institucionalizadas y profesionalizadas. Otro objetivo es delinear y someter a crítica algunos de los principales temas del pensamiento social del siglo XIX que fueron asimilados por las teorías acerca de la formación de sociedades avanzadas, tanto en las obras marxistas cuanto en las no marxistas. El tercero es elaborar y replantear los problemas que presenta el carácter siempre desconcertante de las ciencias sociales, en cuanto tienen como «materia» lo que ellas en sí presuponen: la actividad social humana y la intersubjetividad. Este libro se propone como una contribución al último de los objetivos, aunque todo análisis de esta clase hace estallar los límites de un recipiente conceptual de tal índole y tiene consecuencias inmediatas para el trabajo en otras áreas. En su condición de proyecto único, esos objetivos se han reunido en un solo haz como esfuerzo por erigir un análisis crítico del legado, para el período contemporáneo, de la teoría social del siglo XIX y comienzos del XX. En un próximo trabajo general, que será complemento del actual,* trataré directamente la manera en que puede concebirse dicho análisis. Ese volumen complementario, que toma la forma de una serie de estudios críticos, encara directamente varias áreas y cuestiones importantes que aquí sólo se tratan de modo parcial, o que no quedan resueltas de manera alguna. Se concentra menos en las sociologías interpretativas que en las tradiciones positivistas del pensamiento

* *Studies in Social and Political Theory*, Londres: Hutchinson University Library.

[Las demás notas se hallarán al final de cada capítulo; la bibliografía se encontrará al final del volumen.]

social; se extiende sobre los problemas epistemológicos que son planteados pero no dilucidados en detalle en este estudio, y elabora con más profundidad la teoría de la estructuración que aquí se introduce.

En la presente obra me ocuparé del «método» en el sentido en que los filósofos sociales europeos utilizan característicamente el término, y como lo usó Durkheim en *Les règles de la méthode sociologique*. Queda entendido, entonces, que este libro no pretende ser una guía sobre «cómo hacer investigación práctica» ni ofrece propuestas específicas de investigación: es ante todo un ejercicio de esclarecimiento de cuestiones lógicas; por ello también lo he subtitulado «Crítica positiva» de las «sociologías interpretativas». Con la lectura de la obra se verá que ello no quiere decir «positivista». Utilizo el término solamente para significar que es una crítica «simpatética» o «constructiva»: el sentido que anticipa la versión comteana del término como una filosofía definida de las ciencias sociales y naturales. «Sociologías interpretativas» es una designación impropia para las escuelas de pensamiento que aparecen en el primer capítulo, puesto que algunos de los autores cuyas obras se consideran allí se esfuerzan por separar de la «sociología» lo que ellos quieren decir. Así echo mano de ese concepto porque no hay otro fácilmente disponible para reunir un conjunto de escritos que revelan determinadas preocupaciones que son compartidas por la «acción significativa».

Los temas de este estudio demuestran que la teoría social debe incorporar un tratamiento de la acción como conducta racionalizada, ordenada reflexivamente por los agentes humanos, y debe captar la significación del lenguaje como medio práctico que lo hace posible. Las consecuencias de tales ideas son profundas, y este libro se limita a bosquejar sólo algunas. Todo aquel que reconozca que la autorreflexión, mediada a través del lenguaje, es inherente a la caracterización de la conducta social humana, debe admitir que ello vale también para sus propias actividades como «analista» social, «investigador», etc. Creo correcto decir, por otra parte, que las teorías elaboradas en las ciencias sociales no son precisamente «marcos de significado» por derecho propio; constituyen también intervenciones morales en la vida social, cuyas condiciones de existencia procuran esclarecer. En otro lugar procuraré vincular el trabajo desarrollado en este libro con un posible programa para la ciencia social en cuanto «crítica».

Desearía aquí agradecer a las siguientes personas por sus consejos, planteos polémicos y ayuda: Gian Poggi, Steven Lukes, Manny Schegloff, Mel Pollner, Tom Long, David Held, Quen-

tin Skinner, Geoffrey Hawthorn, Claudius Gellert, Maurice Roche, Lesley Bower y Sam Hollick. Igual reconocimiento merecen los comentarios de grupos de estudiantes de Cambridge, Boston y California.

Anthony Giddens
Cambridge, enero de 1976

Introducción

Tal como las conocemos en la actualidad, las ciencias sociales fueron moldeadas cuando los avances espectaculares de las ciencias naturales confluyeron con los de la tecnología, especialmente en las postrimerías del siglo XVIII y en el siguiente. Dicho así, rotundamente, no significa ignorar los complejos elementos que tal concepto oculta. Tampoco sería acertado admitir que los triunfos del hombre en su aparente dominio de la naturaleza (dominio intelectual en la ciencia y material en la tecnología) fueron adoptados sin espíritu crítico como modelo para el pensamiento social. Durante todo el siglo XIX, el idealismo en la filosofía social y el romanticismo en la literatura, con sus diferentes vestiduras, mantuvieron distancia respecto de los puntos de vista intelectuales promovidos por las ciencias naturales, y expresaron en general una profunda hostilidad hacia la difusión de la tecnología del maquinismo. La mayor parte de los autores situados dentro de estas tradiciones eran tan escépticos en cuanto a la posibilidad de crear una ciencia de la sociedad, como desconfiados acerca de las pretensiones de las ciencias de la naturaleza; sus ideas no sirvieron más que como contraste crítico frente a los escritos, mucho más influyentes, de quienes procuraban, precisamente, crear esa ciencia. Mencionar una o dos figuras es arriesgado, pero parece razonable considerar a Comte y a Marx como las más destacadas influencias sobre el desarrollo posterior de las ciencias sociales (utilizaré esta designación para referirme en principio a la sociología y la antropología, aunque en ocasiones también aludiré con ella a la economía y a la historia). La influencia de Comte es fundamental; se la ve proyectada en los escritos de Durkheim y su concepción del método sociológico se puede rastrear fácilmente en varios de los temas básicos de la «sociología académica» y la antropología del siglo XX. Desde el desdeñoso rechazo que el mismo Marx tuvo hacia Comte, el marxismo en sus múltiples variedades continuó oponiéndose a las corrientes del pensamiento social relacionadas con las ideas más salientes de ese autor. La formulación de Comte acerca de una ciencia natural de la sociedad era, en verdad, rebuscada, como se puede comprobar sólo con hojear unas páginas de su *Philosophie positive*; aunque carecía de las sutilezas (y, es preciso decirlo, de algunas de las dificultades lógicas) de la obra de

Marx, imbuida como se hallaba esta de una trasposición de la dialéctica hegeliana. Tanto Comte como Marx escribieron al amparo de los triunfos de las ciencias naturales, y ambos consideraban la extensión de la ciencia al estudio de la conducta humana en sociedad como un resultado directo de la marcha progresiva del entendimiento humano hacia el hombre mismo

Comte instituyó esto como doctrina sagrada. La «jerarquía de las ciencias» expresa un orden de relaciones no solamente lógico, sino también histórico. El conocimiento humano irrumpe, ante todo, atravesando los velos del misticismo, en las esferas de la naturaleza más alejadas de la propia participación y control del hombre, en las que parece no desempeñar papel alguno como sujeto: primero las matemáticas y después la astronomía. Posteriormente, el desarrollo de la ciencia se acerca cada vez más a la vida humana, y avanza en la física, la química y la biología hasta la creación de la sociología, la ciencia de la conducta humana en sociedad. Es fácil ver cómo, incluso antes de Darwin, la teoría evolucionista en biología parecía preparar la escena para la explicación de la conducta humana de acuerdo con los principios de la razón científica, y *Origin of Species* entusiasmó a Marx como algo que ofrecía un paralelo a lo que él y Engels trataban de lograr en su obra.

El fin del misterio y el fin de la mistificación: eso es lo que Comte y Marx por igual anticipaban y perseguían. Si la naturaleza podía ser revelada como un orden secular, ¿por qué habría de seguir siendo el hombre un enigma para sí mismo? Puesto qué tal vez haya sólo un corto paso del conocimiento científico al dominio técnico. ¿por qué no podría el hombre, con una comprensión científica precisa de las condiciones de su propia existencia social, moldear racionalmente su propio destino? La concepción marxista es ambigua, y algunas versiones de lo que Marx quiso decir podrían ser conciliadas sin dificultad, a mi parecer, (a nivel de la ontología, por lo menos), con el presente estudio. Me refiero a aquellas versiones de Marx que no consideran el marxismo como una ciencia natural de la sociedad que predijo la muerte del capitalismo y su remplazo por el socialismo, sino como una fundada investigación de las interconexiones históricas de la subjetividad y la objetividad en la existencia social humana. A medida que aparecieron elementos fuertemente positivistas en los escritos de Marx (y no cabe duda que los hubo), se los puede categorizar, junto a Comte, como los que vaticinaron y trataron de crear una ciencia de la sociedad que reprodujera, en el estudio de la vida social humana, la misma especie de iluminación sensacional y de poder explicativo que ya habían suministrado las ciencias de la naturaleza. *En este aspecto, la ciencia social debe ser considerada seguramente como un fracaso.* Frente a las certezas aparentes, el sistema de leyes precisas alcanzado por la me-

cánica clásica —ese modelo al que aspiran todas las ciencias después de Newton y que en el siglo XIX era aceptado sin discusión como la meta que debía ser emulada—, las conquistas de las ciencias sociales no parecen impresionantes.

Esto es lo aceptado, y lo es necesariamente, por los que hoy día se aferran en las ciencias sociales a esta misma clase de ideal. El deseo de establecer una ciencia natural de la sociedad poseedora de la misma especie de estructura lógica y que persiga los mismos logros que las ciencias de la naturaleza probablemente subsiste, en el mundo de habla inglesa por lo menos, como el punto de vista dominante. Por supuesto, muchos de los que aceptan este criterio han abandonado, por varias razones, la creencia de que las ciencias sociales podrán igualar en el futuro cercano la precisión y el alcance explicativo de las naturales, aun de las menos avanzadas. Sin embargo, es bastante común cierto anhelo de que aparezca un Newton de las ciencias sociales, aun cuando hoy probablemente son muchos más los escépticos que quienes siguen acariciando esa esperanza. Aquellos que todavía se aferran a la esperanza de la llegada de un Newton no solamente aguardan un tren que no arribará, sino que se equivocaron totalmente de estación.

De primordial importancia es, por supuesto, reconstruir el proceso por el cual las certezas de la ciencia natural misma fueron atacadas en el siglo XX. Ello se debió en gran medida a la trasformación interna de la física y el relegamiento que hicieron de Newton la relatividad einsteniana, la teoría de la complementariedad y el «principio de incertidumbre». De igual importancia, para este estudio al menos, es la aparición de nuevas formas de filosofía de la ciencia. Se podrían identificar dos tendencias entrelazadas, y sin embargo opuestas en última instancia, en la filosofía de la ciencia durante los últimos cuarenta o cincuenta años, como secuela de las perturbaciones experimentadas en la física clásica. Por un lado —y esto no es de ningún modo paradójico— hubo un intento de sostener la pretensión de que el conocimiento de las ciencias naturales, o una caracterización particular de este, debería considerarse el ejemplo de todo lo que puede ser apreciado legítimamente como «conocimiento». Si bien pronto se demostró que el famoso «principio de verificación» escapaba en sí mismo a la verificación, y el intento radical de expulsar la metafísica de los asuntos humanos fue más bien abandonado, la influencia del positivismo lógico o del empirismo lógico conserva su firmeza, si no su preponderancia. En las décadas recientes, esta ortodoxia se vio desafiada con creciente éxito. Los trabajos de Karl Popper desempeñan un papel primordial, aunque no exento de ambigüedades en este desafío. Cualquiera que sea la originalidad de los puntos de vista de Popper, su crítica de la lógica inductiva y su insistencia en que, si

bien las pretensiones del conocimiento en la ciencia deben empezar en alguna parte, no existe punto alguno donde *deban* empezar, revisten importancia decisiva, no sólo por su valor propio, sino como punto de partida para las contribuciones posteriores de Kuhn, Lakatos y Feyerabend. Los escritos de estos tres autores, en sus diversas formas, son marcadamente polémicos y en muchos casos opuestos entre sí. En lo que concierne a la filosofía de las ciencias naturales, sus consecuencias aún no fueron exploradas a fondo, pero la línea principal es clara: el rechazo de la idea de una «primera filosofía» expresa una dramática ruptura con la epistemología de la ciencia del siglo XIX y con el modelo del conocimiento científico al que, aún hoy aspiran ingenuamente muchos científicos sociales.

Trataré de señalar que algunas de las ideas de los autores que hemos nombrado tienen significación inmediata para los problemas epistemológicos de las ciencias sociales (aunque también aliento el propósito de criticar esas mismas ideas). De todos modos, las ciencias sociales deberían dejar de cobijarse en las naturales, no importa cuál sea el manto filosófico con el que estas se vistan. Con ello no me propongo decir que la lógica y el método de estudio de la conducta social humana difieren enteramente de los que se aplican en el estudio de la naturaleza, lo cual no es ciertamente lo que creo; tampoco intento apoyar el criterio expresado por quienes siguen la tradición de las *Geisteswissenschaften*, según los cuales todo tipo de ciencia social generalizadora es lógicamente desestimado. Cualquier aproximación a las ciencias sociales que procure expresar su epistemología y ambiciones en similitud directa con las de las ciencias de la naturaleza está condenada al fracaso en sus propios términos, y sólo puede concluir en un entendimiento limitado de la condición del hombre en sociedad.

El fracaso de las ciencias sociales, cuando se las concibe como una ciencia natural de la sociedad, es manifiesto no sólo en la falta de un cuerpo integrado de leyes abstractas, cuyas circunstancias de aplicación sean conocidas en forma precisa y que cuenten con la aceptación de una «comunidad profesional»; es evidente también en la respuesta del público lego. Concebidas como un proyecto por Comte y Marx, las ciencias sociales habrían de ser develadoras y barrer los opacos prejuicios de épocas pasadas para remplazarlos por una autocomprensión racional. Lo que aparece como una «resistencia» del público lego frente a los «hallazgos» de las ciencias sociales es simplemente equiparado casi siempre a la oposición provocada a veces entre los legos por las teorías sobre el mundo natural; por ejemplo, la aversión a aceptar que el mundo es esférico y no plano. Pero esa especie de resistencia es despertada por teorías o descubrimientos científicos que conmueven o perturban el sentido común (no

deseo ocuparme aquí de la oposición de los intereses creados a las ideas científicas). La objeción que los miembros legos de la sociedad oponen con frecuencia a las pretensiones de la sociología es justamente lo opuesto: que sus «hallazgos» no les dicen nada que no fuera ya sabido, o lo que es peor, que visten con lenguaje técnico lo que es perfectamente familiar en la terminología diaria. Entre los que se dedican a las ciencias sociales hay una aversión a tomar en serio esta clase de protesta: después de todo, ¿no han demostrado las ciencias naturales muchas veces que ciertas creencias que la gente daba por supuestas, por «sabidas», en realidad eran erróneas? ¿Por qué no decir simplemente que una tarea fundamental de la ciencia social es verificar el sentido común, ver si los miembros legos de la sociedad saben realmente lo que pretenden saber? Sugiero, sin embargo, que debemos tomar en verdad muy en serio esa objeción, aun cuando al fin de cuentas no esté fundada; porque la sociedad es, en cierto sentido no muy fácil de expresar, el resultado de las habilidades concientemente aplicadas de los seres humanos.

La diferencia entre la sociedad y la naturaleza es que esta no es obra del hombre, no es producida *por* el hombre. Los seres humanos, claro está, trasforman la naturaleza, y esa trasformación es a la vez la condición de la existencia social y fuerza motriz del desarrollo cultural. Mas la naturaleza no es una producción humana; la sociedad sí lo es. Si bien no la produce una persona determinada, la sociedad es creada y recreada por los participantes, aunque no *ex nihilo*, en cada encuentro social. *La producción de la sociedad* es una obra de destreza, sostenida y que «acontece» por la acción de seres humanos. En verdad, sólo llega a ser posible porque cada miembro (competente) de la sociedad es un teórico social práctico; al sostener cualquier clase de encuentro recurre a su conocimiento y teorías, normalmente de un modo espontáneo y rutinario, y el uso de estos recursos prácticos es precisamente la condición misma para que dicho encuentro se produzca. Esos recursos (que después llamaré genéricamente «conocimiento mutuo») *como tales no son corregibles* a la luz de las teorías de los científicos sociales; en cambio, son utilizados rutinariamente *por ellos* en el curso de cualquier investigación que puedan emprender. O sea que la captación de los recursos utilizados por los miembros de la sociedad para generar interacción social es una condición para que el científico comprenda su comportamiento exactamente en la misma forma que esos miembros. Si bien esto puede ser apreciado fácilmente por un antropólogo al visitar una cultura ajena cuando procura describir la conducta que observa, no resulta tan trasparente para quien encare la misma tarea dentro de un marco cultural conocido, dado que tiende a dar por supuesto el conocimiento mutuo que comparte con sus sujetos.

Recientes avances de la sociología, que recurren en gran parte a desarrollos no tan recientes de la filosofía analítica y de la fenomenología, han prestado mucha atención a estas cuestiones. No sorprende que ese intercambio entre las ciencias sociales y la filosofía haya ocurrido, puesto que lo que distingue a algunas de las principales posiciones dentro de estas amplias tradiciones filosóficas —a saber, la «fenomenología existencial», «la filosofía del lenguaje corriente» y la filosofía de Wittgenstein de la última época— es un renaciente interés por la acción, el significado y la convención en el contexto de la vida social humana. Y el interés por los problemas de la acción no es ajeno por cierto a las ortodoxias existentes en las ciencias sociales. El mismo término «acción», en la forma de «marco de referencia de la acción», ocupa un sitio primordial en lo que fue considerado, hasta hace poco tiempo, como el principal sistema de teoría social fuera de los círculos marxistas: el elaborado en los últimos cuarenta años por Talcott Parsons. Al menos en sus primeros escritos, Parsons trató específicamente de incluir un esquema «voluntarista» en su enfoque, aunque (lo mismo que J. S. Mill) pasó a identificar el voluntarismo con la «internalización de valores» en la personalidad y, por consiguiente, con la motivación psicológica («disposiciones de necesidad»). *En el «marco de referencia de la acción» de Parsons no hay acción*; sólo hay conducta impulsada por disposiciones de necesidad o expectativas de rol. La escena está montada, pero los actores sólo actúan según libretos que ya han sido escritos para ellos. Más adelante trataré de establecer algunas otras implicaciones que se siguen de aquí. Pero, ¿puede resultar extraño que al lego le sea difícil reconocerse en tales teorías? Porque si bien los escritos de Parsons son, en estos puntos, bastante más alambicados que los de otros autores, los hombres no aparecen en ellos como agentes hábiles y capaces de conocer, como dueños hasta cierta medida de su propio destino.

La primera parte de este estudio consiste en una breve y crítica exploración de algunas escuelas prominentes del pensamiento social y la filosofía social. Hay puntos de contacto notables y no muy ampliamente reconocidos entre Heidegger y el Wittgenstein del último período, en el nivel más abstracto de la filosofía del ser, y en el campo de las ciencias sociales, entre las figuras menores de Schutz y Winch. Hay sólo una diferencia sustancial entre los dos últimos: la filosofía de Schutz permaneció unida al punto de vista del ego, y, por consiguiente, a la noción de que nunca podemos alcanzar más que un conocimiento fragmentario e imperfecto del otro, cuya conciencia debe permanecer eternamente cerrada para nosotros; Winch, en cambio, siguiendo a Wittgenstein, piensa que incluso el conocimiento de nosotros mismos es alcanzado mediante categorías semánticas públicamente accesibles. Ambos insisten en que, al formular descripciones de la

conducta social, el científico social que la observa depende y debe depender de las tipificaciones —según el término de Schutz— utilizadas por los mismos miembros de la sociedad para describir sus acciones o dar cuenta de ellas; y cada uno a su manera subraya la significación de la reflexividad o la conciencia de sí mismo en la conducta humana. Dado que lo que se proponen decir no es demasiado diferente en algunos aspectos, no sorprende que sus trabajos tengan en gran parte el mismo tipo de limitaciones, que son las que a mi juicio presentan muchos de quienes han escrito sobre «la filosofía de la acción» en años recientes, en especial los que como Winch fueron influidos por el último Wittgenstein principalmente. La «filosofía poswittgensteiniana» nos planta firmemente en la sociedad, destacando a la vez el carácter múltiple del lenguaje y el modo en que este se halla inserto en las prácticas sociales. Sin embargo, también nos deja ahí. Las reglas que gobiernan una forma de vida se toman como parámetro, dentro del cual y con referencia al cual se pueden «descifrar» y describir los modos de conducta. Pero dos cosas quedan en la oscuridad: cómo se ha de emprender el análisis de la trasformación de las formas de vida a lo largo del tiempo; y cómo han de ser conectadas las reglas que gobiernan una forma de vida con las que gobiernan otras formas de vida, o cómo pueden ser expresadas en función de ellas. Según señalaron algunos críticos de Winch (Gellner, Apel, Habermas), esto concluye fácilmente en un relativismo que se interrumpe justo donde comienzan algunas de las cuestiones básicas que afronta la sociología: los problemas del cambio institucional y la mediación de culturas diferentes.

Es notable la frecuencia con que aparecen ciertas concepciones, que por lo menos en algunos aspectos son análogas a la de las «formas de vida» (juegos de lenguaje), en escuelas de filosofía o teoría social cuya conexión directa con las *Philosophical Investigations* de Wittgenstein es escasa o nula: «realidades múltiples» (James, Schutz), «realidades alternas» (Castaneda), «estructuras de lenguaje» (Whorf), «problemáticas» (Bachelard, Althusser), «paradigmas» (Kuhn). Existen, por supuesto, diferencias básicas ya sea en los puntos de vista filosóficos que estas concepciones expresan, como en la clase de problemas que sus autores desarrollaron para tratar de esclarecerlos. Ahora bien: cada uno de ellos señala en alguna parte un movimiento que abarca un amplio frente de la filosofía moderna, de apartamiento respecto del empirismo y el atomismo lógico en la teoría del significado: pero no es difícil ver cómo el acento puesto en «universos de significado» discretos puede permitir que el principio de la *relatividad* del significado y la experiencia se convierta en un *relativismo* atrapado dentro de un círculo lógico vicioso e incapaz de abordar los problemas de la variación del significa-

do. Trataré de demostrar en el curso de este estudio cómo es posible e importante sostener un principio de relatividad al tiempo que se rechaza el relativismo. Ello se logra escapando a la tendencia de algunos de los autores antes mencionados, si no de todos, a tratar los universos del significado como «autosuficientes», o carentes de mediación. Así como el conocimiento del *self* es adquirido desde la primera experiencia del infante a través del conocimiento de los otros (como lo demostró G. H. Mead), el aprendizaje del juego de lenguaje, la participación en una forma de vida, ocurre en el contexto del aprendizaje acerca de otras formas de vida que son específicamente rechazadas o que se distinguirán de aquella. Lo anterior es seguramente compatible con Wittgenstein, prescindiendo de los que algunos de sus seguidores puedan haber hecho de sus ideas: una «cultura» particular incorpora muchos tipos de juegos de lenguaje en los niveles de la actividad práctica, el ritual, el juego y el arte; y familiarizarse con esa cultura, como un infante que crece o como un extraño o un visitante, es llegar a captar las mediaciones de aquellos al desplazarse entre los lenguajes de la representación, la instrumentalidad, el simbolismo, etc. En muy diferentes contextos, Schutz habla del «choque» que produce moverse entre diferentes «realidades», y Kuhn se refiere a la aprehensión de un nuevo «paradigma» como un repentino «cambio de guestalt». Aunque esas transiciones repentinas sin duda ocurren, el miembro común de la sociedad se desplaza muy rutinariamente entre distintos órdenes de lenguaje y actividad, tal como lo hacen los científicos en el nivel de la reflexión teórica.

Talcott Parsons alega que la convergencia más significativa en el pensamiento social moderno concierne a la idea de la «interiorización de valores», según llegaron a adoptarla independientemente Durkheim y Freud; creo que se debe destacar con mayor razón la noción del fundamento social (y *lingüístico*) de la reflexividad, a la que llegaron, cada uno por su cuenta y desde muy variadas perspectivas, Mead, Wittgenstein y Heidegger, y, siguiendo a este último, Gadamer. La conciencia de sí fue considerada siempre, en las escuelas de teoría social inclinadas al positivismo, como una molestia que debía reducirse al mínimo; estas escuelas tratan de remplazar la «introspección» por la observación externa. La «inconfiabilidad» específica de la «interpretación de la conciencia», sea por el sujeto mismo o por un observador, se esgrimió siempre como el principal argumento racional de esas escuelas para rechazar la *Verstehen*. A la captación intuitiva o empática de la conciencia la consideran meramente como posible fuente de *hipótesis* sobre la conducta humana (idea que tiene eco incluso en Weber). En la tradición de las *Geisteswissenschaften* del siglo XIX y comienzos del XX, la *Verstehen* tomó, en especial, forma de *método*, un medio para estudiar al

hombre que, como tal, dependía de la «revivencia» o la «recreación» de las experiencias de otros. Un punto de vista así, tal como lo sostuvieron Dilthey y después Weber, aunque en forma modificada, era por cierto vulnerable a las críticas de los oponentes positivistas, puesto que Dilthey y Weber, en sus diversas maneras, querían sostener que el «método de la comprensión» arroja material de una especie «objetiva», y por lo tanto intersubjetivamente verificable. Mas lo que estos autores llamaban «comprensión» no es simplemente un método para entender lo que hacen los demás, ni requiere, de alguna manera misteriosa y oscura, una captación empática de su estado de conciencia: *es la misma condición ontológica de la vida humana en sociedad como tal.* He ahí la idea central de Wittgenstein y de ciertas versiones de la fenomenología existencialista; la comprensión de uno mismo está conectada integralmente con la comprensión de los otros. La intencionalidad, en el sentido fenomenológico, no debe ser considerada, en consecuencia, como la expresión de un inefable mundo interior de experiencias mentales privadas, sino como algo que depende *necesariamente* de las categorías comunicativas del lenguaje, que a su turno presuponen formas definidas de vida. La comprensión de lo que uno hace sólo se torna posible comprendiendo —o sea, pudiendo describir— lo que hacen otros, y viceversa. Es una cuestión de semántica antes que de empatía; y la reflexividad, como propiedad distintiva de la especie humana, depende, íntima e integralmente, del carácter social del lenguaje.

Ante todo, el lenguaje es un sistema simbólico o de signos. Pero no es simplemente, ni siquiera en forma primordial, una estructura de «descripciones potenciales»: es un medio para la actividad social práctica. La organización de la «significatividad», tal como ha sido aclarada exhaustivamente por la fenomenología existencialista posterior a Heidegger, es la condición fundamental de la vida social; la producción de «sentido» en los actos comunicativos, lo mismo que la producción de la sociedad a la que sirve de base, es una hábil realización de actores que se da por supuesta y, sin embargo, se lleva a cabo sólo porque nunca se da enteramente por supuesta. El significado en los actos comunicativos, tal como lo producen actores legos, no puede ser captado simplemente en los términos de un léxico, como tampoco ser trascripto dentro de los esquemas de la lógica formal que no prestan atención a su dependencia respecto del contexto. Esta es, sin duda, una de las ironías de algunas clases de «encuestas» supuestamente precisas empleadas en las ciencias sociales, que provocan un muy justificado disgusto del público lego, dado que las categorías aparecen como extrañas e impuestas. Considérese el reverso de la situación: un cuestionario de ítems «administrado» en términos legos a los sociólogos. He aquí la forma que

podría tener: «¿Qué piensa usted de los progresos actuales en sociología? Marque *uno* de los siguientes casilleros: "Realmente son muy buenos"; "Son buenos, a pesar de todo"; "No tengo una idea muy clara"...»

En este estudio analizo varias escuelas de teoría social y filosofía social, desde la fenomenología de Schutz hasta los desarrollos recientes en la filosofía hermenéutica y la teoría crítica: trataré de aclarar qué es lo que tomo de cada una de estas escuelas, cuando lo haya hecho, e intentaré indicar algunas de sus deficiencias. Sin embargo, este ensayo no procura ser un trabajo de síntesis, y si bien llamo específicamente la atención sobre varias corrientes paralelas en el pensamiento social del período contemporáneo, el objetivo no es mostrar un proceso inmanente de convergencia que a la postre haya de establecer un esquema lógico seguro para la sociología, como trató de hacer Parsons hace unos cuarenta años. Existen algunos puntos de vista en el pensamiento social contemporáneo que no he analizado en detalle, aunque mucho de lo que haya que decir está directamente relacionado con ellos. Me refiero al *funcionalismo*, el *estructuralismo* y el *interaccionismo simbólico*, rótulos de una serie de concepciones que son diversas, sin duda, pues cada una de ellas posee ciertos temas propios centrales y distintivos. Aquí indicaré de paso por qué los argumentos desarrollados en el presente estudio difieren de los que caracterizan a esas tradiciones de la teoría social.

Afirmaré que el funcionalismo, por los menos tal como lo representan Durkheim y Parsons, es esencialmente defectuoso en cuatro aspectos básicos. A uno de ellos ya me he referido antes: el reducir la intervención humana a una «interiorización de valores». Segundo: la concomitante omisión que se niega a considerar la vida social humana como *activamente constituida*, a través de las acciones de sus miembros. Tercero: el tratamiento del poder como un fenómeno *secundario*, y de la norma o el «valor» en estado solitario como el rasgo básico de la actividad social y, por ende, de la teoría social. Cuarto: el hecho de no otorgar un lugar central en la conceptualización al carácter *negociado* de las normas, en el sentido de estar abiertas a «interpretaciones» divergentes y antagónicas en relación con «intereses» divergentes y antagónicos de la sociedad. Las consecuencias de estas fallas son, a mi juicio, tan perjudiciales que socavan cualquier intento de remediar y rescatar el funcionalismo armonizándolo con otras perspectivas de diferente especie. Entre los más interesantes de esos esfuerzos está el de Touraine, que en una serie de trabajos ha tratado de complementar el funcionalismo con su concepción del «*accionalismo*». El propósito específico de sus escritos es dar relieve al carácter creativo de la acción humana, que a su parecer ha sido ignorado por la teoría fun-

cionalista. Su noción central del «sujeto histórico», empero, es oscura y en todo caso sólo está relacionada con los movimientos sociales innovadores, con la producción de nuevas formas sociales, en vez de estar fundada en el proceso general de la reproducción social (que según Touraine es tratada satisfactoriamente por el funcionalismo) mediante los procederes constituyentes de los sujectos activos.

La fenomenología ha ganado nuevos discípulos en el mundo de habla inglesa en un período en que su influencia en los círculos que más nutrieron su desarrollo declinó radicalmente. El programa de la fenomenología trascendental fue abandonado en gran parte desde hace mucho. El apogeo de la «fenomenología existencialista» cedió en Alemania y Francia; en este último país, Sartre y Merleau-Ponty están eclipsados hoy día por Lévi-Strauss y Lacan, por Barthes, Derrida y Baudrillard. El uso del término «estructura» no tiene mayor conexión particular con el «estructuralismo» que la de «signo» con la semiología. Quiero sostener categóricamente que «estructura» es un concepto necesario en la teoría social y lo utilizaré en los que sigue. Pero quiero distinguir mi versión del concepto respecto de la que es característica del funcionalismo anglonorteamericano, donde «estructura» aparece como un término «descriptivo», y de la propia de los estructuralistas franceses, que lo utilizan en forma reduccionista; afirmo que ambos usos de la noción de estructura conducen a borrar conceptualmente al sujeto activo.

El interaccionismo simbólico es la única de estas tres escuelas de pensamiento que acuerda primacía al sujeto como actor hábil y creador; en la teoría social norteamericana, en particular, durante muchas décadas fue el único rival de fuste del funcionalismo. La filosofía social de Mead, en un sentido importante, quedó construida en torno de la reflexividad: la reciprocidad entre el «Yo» y el «Mí». Pero ni aun en los escritos del propio Mead se subraya la actividad *constituyente* del «Yo». Más bien era el «self social» lo que preocupaba a Mead; y esta insistencia se ha vuelto aún más pronunciada en los escritos de la mayoría de sus seguidores. Por consiguiente, gran parte de la posible gravitación de su estilo teórico se ha perdido, puesto que el «self social» puede ser fácilmente reinterpretado como el «self socialmente determinado», y de ahí en adelante las diferencias entre el interaccionismo simbólico y el funcionalismo se vuelven mucho menos marcadas. Esto explica por qué ambos pudieron ser reunidos en la teoría social norteamericana de nuestros días; en ella, la diferenciación entre el interaccionismo simbólico —que de Mead a Goffman carece de una teoría de las instituciones y el cambio institucional, y el funcionalismo— ha pasado a ser considerada típicamente como una mera división del trabajo entre la «micro» y la «macrosociología». Quiero destacar, sin embargo,

que el problema de la relación entre la constitución (o, como diré con frecuencia, la producción y reproducción) de la sociedad por los actores y la constitución de esos actores *por* la sociedad de la que son miembros nada tiene que ver con la diferenciación entre la micro y la macrosociología; corta trasversalmente cualquier división de esta índole.

1. Algunas escuelas de teoría social y filosofía

En este capítulo analizaré lo que en principio podría parecer una desconcertante diversidad de escuelas de pensamiento. Sin embargo, estas comparten temas comunes y manifiestan ciertas interconexiones definidas; todas se ocupan, en uno u otro sentido, de problemas del lenguaje y del significado en relación con la «comprensión interpretativa» de la acción humana. No interesará examinar en detalle las fuentes intelectuales que entrelazan las tradiciones de que se nutren. Pueden distinguirse fácilmente tres, por lo menos, de esas tradiciones. La de más largo arraigo está representada por las *Geisteswissenchaften*; es la «filosofía hermenéutica», que en Alemania se remonta al siglo XVIII. Se trata de una tradición rica y compleja, cohesionada como cuerpo diferenciado de pensamiento debido a la centralidad concedida a la noción de la *Verstehen* en el estudio de la conducta humana, y también a un énfasis continuo en la diferenciación radical entre los problemas de las ciencias sociales y los de las ciencias naturales. Max Weber resultó profundamente influido por esta tradición, aunque la considerara a la vez con elevado sentido crítico. Fue a través de sus escritos en especial que el término *Verstehen* se convirtió en moneda corriente entre los científicos sociales de habla inglesa. No evaluaré aquí la versión de Weber sobre la «sociología interpretativa», porque existen en la bibliografía numerosos ensayos críticos de ella, y además porque, como resultará claro más adelante, pienso que mucho de lo que Weber dice respecto de la interpretación y la explicación de la acción está obsoleto, a la luz de los avances posteriores en la filosofía del método.

La segunda corriente de pensamiento, tal vez demasiado reciente como para llamarla con propiedad «tradición», deriva de la influencia del Wittgenstein del último período. Fuertemente basada en la filosofía anglosajona, se la puede ubicar, en general, junto a la «filosofía del lenguaje corriente» de Austin y su desarrollo posterior. Quizá pocos autores adeptos a las posiciones de Wittgenstein o Austin deban algo a la hermenéutica continental. Ahora, sin embargo, parece evidente que existen importantes puntos de coincidencia, tanto respecto de los temas que pasaron a primer plano como del modo de abordarlos. La fenomenología, tercera de las escuelas de pensamiento que des-

taco en este capítulo, ha tenido un papel de intermediaria entre las otras dos. Podemos esbozar brevemente la complicada ramificación de conexiones. Muchos de los escritos de Schutz se basan en gran parte en los de Husserl; pero Schutz también vincula a Husserl con Weber, y de este modo aparece indirectamente vinculado con la tradición de las *Geisteswissenchaften*. A su vez, la obra de Garfinkel tiene a la de Schutz como punto de partida y la relaciona con las ideas tomadas de Wittgenstein y Austin. Las *Philosophical Investigations* de Wittgenstein se convierten en el estímulo principal para los trabajos de Winch: como indicaron algunos autores que mencionaré más adelante, hay evidentes similitudes entre las ideas de Winch y las desarrolladas por la principal figura de la filosofía hermenéutica contemporánea: Gadamer. La obra de este autor aparece, a su turno, profundamente influida por un desprendimiento de la tradición fenomenológica: el representado por Heidegger.

La fenomenología existencial: Schutz

Sería justo decir que la fenomenología es un descubrimiento reciente de los científicos sociales de habla inglesa; sólo en la última década aproximadamente los escritos de los filósofos fenomenológicos comenzaron a concitar amplia atención. Sin embargo, los trabajos de Husserl datan más o menos del mismo período que los de Weber, y Schutz escribió su obra más importante, en un intento por desarrollar los temas de ambos pensadores, casi al mismo tiempo que Parsons publicó *The Structure of Social Action*.[1] Hablar de «fenomenología» no es hablar de un solo cuerpo unificado de pensamiento. Husserl tuvo varios seguidores importantes, pero pocos de ellos continuaron por los mismos caminos que él. Aunque no detallaré las diferencias entre los puntos de vista filosóficos de autores tales como Scheler, Heidegger, Merleau-Ponty o Sartre, conviene recordar que la tradición fenomenológica se ha diversificado internamente en grado extremo.

El propósito primordial de Husserl, en lo que toca a sus primeros escritos, fue establecer un esquema filosófico que trascendiera el conocimiento científico. Toda conciencia es «intencional», en el sentido que Brentano dio a ese término. Lo anterior, por supuesto, no es lo que habitualmente queremos expresar al hablar de acción «con una intención». Brentano sostenía una idea que hacía remontar a la escolástica: la conciencia tiene siempre un objeto que la constituye. En consecuencia, la epistemología implica la ontología; el conocimiento implica el ser, y lo «objetivo» (aunque no lo «real») carece de significación excepto

en cuanto la conciencia está dirigida hacia él. El empirismo, con su noción central de los datos «datos de los sentidos», en cierta forma reconoce esto, aunque es incapaz de mostrar, según sostenía Husserl, de qué modo el pensamiento pasa de lo particular a lo general, de las experiencias específicas a la clasificación abstracta. Un concepto abstracto no puede ser identificado con algún objeto o evento específico, y tampoco es de manera alguna la suma de un número definido de objetos o eventos. Existe una diferencia absoluta entre un «universal ideal» y sus «particulares» concretos. La intencionalidad implica un «acto de ideación», muy distinto del objeto de la atención en sí, y en consecuencia, este es el centro del interés de Husserl, puesto que si en la *epoché* «ponemos entre paréntesis» todos los particulares empíricos, pareceríamos ser capaces de penetrar en la esencia de lo conciente. En la búsqueda de una fenomenología trascendental, por ende, el «mundo en que se vive» y la «actitud natural» —supuestos corrientes que elaboramos acerca del mundo físico, de las demás personas y de nosotros mismos en nuestra vida cotidiana— son considerados por el Husserl de la primera etapa ni más ni menos que como desechos que deben ser eliminados con el fin de revelar la subjetividad en su forma pura. Desde este refugio, armados con los medios para mirar a la existencia en sus aspectos esenciales, y libres de prejuicios, podemos re-emerger y conquistar el mundo histórico real: somos capaces de reconstituirlo en su singular complejidad.

El problema reside en que se niega a ser reconstituido. No me detendré en este punto, porque las dificultades implícitas son bien conocidas, y estimularon a Husserl a revisar algunas ideas en sus últimos escritos. Si escapamos del mundo hacia el «dominio hermético» de la conciencia, que no tiene el menor punto de contacto con ese mundo, ¿qué medios poseemos para validar filosóficamente su existencia? Tal vez la «actitud natural» no sea, después de todo, una pantalla que debemos apartar para penetrar en la esencia de las cosas. En sus últimos escritos, Husserl concentró la atención en el «mundo en que se vive», y buscó diferenciar en especial la «actitud natural» de aquella que se adopta en la ciencia, aunque arrojara al viento a las dos en la *epoché* trascendental, tratando de mostrar que la última no podía escapar de la primera a pesar de sus pretensiones de haberlo hecho. Pero sería erróneo suponer, como lo hicieron algunos comentadores, que Husserl cambió radicalmente su posición anterior. El acento puesto en el «mundo en que se vive» parece haberlo acercado más a la realidad histórica, pero sus intentos de analizarlo siguieron en el nivel de la filosofía trascendental: la existencia mundana debía ser constituida fenomenológicamente. El «problema» de la intersubjetividad permanece inabordable; no deja de ser difícil ver cómo los otros (en verdad, incluso el *yo* concre-

to, en oposición al «ego trascendental») pueden ser considerados como algo más que otra proyección intencional de la conciencia.

En la filosofía occidental está profundamente arraigada, puesto que rompió con la dominación hierocrática, la idea de que la búsqueda de la certeza, de un conocimiento libre de presupuestos es una tarea necesaria y que además puede cumplirse sólo mediante el examen de la conciencia personal. Mas la pretensión de que esta última prevalece sobre otras especies de conocimiento, del mundo «externo» o de los otros, acarrea como consecuencia el librar una lucha desesperada para poder acordar a los otros algo distinto de una existencia fantasmal, epifenomenal. Así, por ejemplo, para Husserl, la intencionalidad es una relación interna del sujeto y el objeto, y todo el método de la reducción fenomenológica, por el cual el ego, en un grandioso acto mental, puede desechar el mundo empírico, depende de este punto de partida. Husserl desarrolló la noción de intencionalidad en reacción contra lo que veía como premisas inaceptables de las teorías anteriores sobre el significado y la experiencia, y al obrar así llegó a abandonar del todo la distinción entre el sentido y la referencia, en favor de un «acto ideacional» que confiere significado. Muchos son los que objetaron este punto, sugiriendo que la formulación de Husserl de la intencionalidad debería ser modificada. Ryle comenta: «Puesto que si bien no resulta evidente, es plausible decir que el hecho tal como yo lo conozco es así, independientemente de que yo lo conozca o no; una fenomenología que operara con esta noción modificada de la intencionalidad no estaría obviamente destinada a terminar en una metafísica egocéntrica, o a sostener una prioridad sobre todas las otras ramas de la filosofía, tales como la lógica o la filosofía de la física».[2]

Sin embargo, se puede preguntar si esto sería aún una fenomenología, una cuestión de interés más que pasajero, dado que la mayoría de los seguidores de Husserl abandonaron el propósito de producir una filosofía trascendental y se mostraron interesados por la experiencia humana en «el mundo en que se vive», un movimiento de la esencia a la existencia. Esta es una importante objeción al sistema de Husserl y lo retorna al punto del cual partió, la descripción de la propia experiencia tal como la delineara Brentano. A este le interesaba la psicología del sujeto antes que el yo en el mundo, tema que pasó a ser la preocupación de Scheler y, más particularmente, de Heidegger y Sartre. La fuerte inclinación hacia el irracionalismo, resultado característico de la fusión del esquema de Husserl con uno existencialista, es evidente de modo particular en la filosofía primera de Sartre, la filosofía del hombre solitario, en el que «la nada *ronda* al ser».[3] Pero de ninguna manera está ausente del todo en su *Critique de la raison dialectique*, y a pesar de su solidez, Sartre no avanza

mucho en el sentido de reconciliar la irracionalidad de la existencia humana con la racionalidad de la historia, o la libertad ontológica con la necesidad histórica.

Entre los principales discípulos de Husserl, sólo Schutz inició y terminó su carrera persiguiendo la ambición de aplicar las ideas fenomenológicas para resolver problemas preexistentes de la sociología; y sólo Schutz siguió manteniendo toda su vida una posición enteramente racionalista, según la cual la fenomenología podía y debía proveer la base a una ciencia perfectamente madura de la conducta humana. Aunque rinde el debido homenaje al ego trascendental, su programa está realmente dedicado a la fenomenología descriptiva del mundo de la vida: la intersubjetividad no aparece como un problema filosófico, sino sociológico (aunque, según veremos después, sin haber alcanzado una solución satisfactoria) Las preocupaciones de Schutz se refieren a la «actitud natural» en sí, invirtiendo la *epoché* de Husserl. El hombre en la «actitud natural» no suspende su creencia en la realidad material y social, sino que hace exactamente lo opuesto: suspende la duda de que sea algo distinto de lo que parece. Esta es la «*epoché* de la actitud natural». [4] En su trabajo primero y básico, Schutz parte de la versión de Weber de la «acción significativa», procurando demostrar que si bien se trata de un planteo correcto en muchos aspectos importantes, necesita ser complementado y ampliado por un estudio de la actitud natural, o lo que Schutz llama también, de diversas maneras, «el mundo del sentido común», o el «mundo cotidiano». La concepción de Weber de la acción social, de acuerdo con Schutz, «en modo alguno define un concepto primitivo», como él pensaba sino que es «mero rótulo para un área sumamente compleja y ramificada que requiere muchos estudios posteriores».[5] Deja dos preguntas sin respuesta; primero, ¿cuál es el sentido de la frase de Weber de que en la acción, en contraste con la «conducta» reflexiva, el actor «asigna un significado» a lo que hace? Segundo, en la acción *social*, ¿cómo experimenta el actor a los otros como personas separadas de él mismo, pero con sus propias experiencias subjetivas?

En cuanto a la primera de ellas, Weber se equivoca, según Schutz, al sostener que entendemos por «observación directa» el significado de lo que una persona está haciendo al realizar un acto tal como cortar madera: porque el llamar a su actividad «cortar madera» ya es haberla interpretado. Se trata de un «significado objetivo», que permite colocar la conducta observada dentro de un amplio contexto de interpretación. Por otra parte, el análisis de Weber de la acción significativa no tiene en cuenta que la acción es episódica, y que desde el punto de vista del actor posee duración en el sentido de Bergson: es una experiencia «vivida desde el principio hasta el fin». Puesto que Weber omite te-

nerlo en cuenta, no ve la ambigüedad que supone la noción de la acción, que puede referirse a la experiencia subjetiva en sí misma o al acto completado. Es erróneo suponer que «asignamos» un significado a una acción que está siendo vivida como totalidad, ya que nos hallamos inmersos en la acción misma. La «asignación» de significado a las experiencias, que implica una mirada reflexiva sobre el acto por parte del actor o de los otros, es algo que sólo puede aplicarse retrospectivamente, a actos ya realizados. Así, pues, es falso incluso decir que las experiencias son intrínsecamente significativas: «sólo lo ya experimentado es significativo, no lo que está siendo experimentado».

La categorización reflexiva de los actos depende de la identificación del propósito o proyecto que el actor buscaba obtener: un proyecto, cuando ha sido alcanzado, convierte el flujo transitorio de la experiencia en un episodio completado. En este sentido, Schutz critica a Weber por no distinguir el proyecto de una acción —su orientación hacia un logro futuro— de su motivo «porque». Los proyectos, los motivos «para», no tienen significación explicativa en sí mismos. Como dice Schutz, refiriéndose a la acción de preparar un paraguas cuando el tiempo está lluvioso: «El proyecto de abrir el paraguas no es la causa de la acción, sino sólo una anticipación figurada. Recíprocamente, la acción «realiza» o «deja de realizar» el proyecto. En contraste con esta situación, la percepción de la lluvia no es en sí misma un proyecto de especie alguna. No tiene ninguna «conexión» con el juicio «Si me expongo a la lluvia mis ropas se mojarán; esto no es deseable; por lo tanto, debo hacer algo para evitarlo». La conexión o enlace establece por un acto intencional [en el sentido fenomenológico del término] mío, mediante el cual vuelvo al complejo total de mi experiencia pasada».[6]

La noción de «significatividad» es importante en los escritos de Schutz. En cualquier curso de acción en marcha, podemos discriminar entre el «tema» y el «horizonte»; el primer término se refiere a los elementos subjetivamente evaluados de la situación de una acción significativa para un proyecto particular que en ese momento preocupa al actor, mientras que el segundo se refiere a los aspectos de la situación que considera irrelevantes para lo que procura conseguir.[7] El proceso de la vida, según Schutz, implica mutaciones constantes de la significatividad, de acuerdo con el entrelazamiento o superposición de la jerarquía de proyectos de la gente: el flujo del curso total de experiencias vividas puede analizarse en función de una serie de temas y horizontes superpuestos. Así, por ejemplo, el proyecto de terminar de leer una novela puede quedar interrumpido porque se deja el libro para ir a trabajar; el acto proyectado de terminar de leer la novela queda latente o suspendido, pero permanece listo para ser reactivado. «Estamos en relación con un asunto significativo

actual y muchos marginales, con las capas de nuestra personalidad en diferentes niveles de profundidad».[8]

La comprensión de la conducta de los otros, según Schutz, «puede examinarse fenomenológicamente como un proceso de *tipificación*, por el cual el actor aplica esquemas interpretativos aprendidos para captar los significados de lo que realizan. La relación social central es la del otro directamente experimentado, la «relación Nosotros», y todas las otras nociones de formas sociales aplicadas por los actores en su vida diaria derivan de esta. En cualquier encuentro cara a cara, el actor trae a la relación un acervo de «conocimiento a mano» o «comprensiones del sentido común» en función de lo cual tipifica al otro, puede calcular la probable respuesta de aquel a sus acciones y sostener una comunicación con él. Se da por supuesto que el «acervo de conocimiento» de un actor «es adecuado hasta nuevo aviso»; es «una totalidad de "autoevidencias" que cambian de situación en situación, y son puestas de relieve en cualquier momento por un fondo de indeterminación». Los acervos de conocimiento son de índole pragmática. En la acción social cotidiana, el agente dispone así de numerosas recetas para responder a los otros, pero en general no podría, si se lo pidiera un observador, explicarlas como «teorías» concientemente formuladas.[9] Aparte del dominio de los «asociados», de las «relaciones Nosotros», los otros también aparecen en la conciencia del actor como sus «contemporáneos», de quienes ha oído o a quienes conoce, pero sin tratarlos directamente; y como «predecesores», las generaciones anteriores que vivieron antes de que él naciera. En la mayoría de sus escritos, Schutz concentra su atención en las «relaciones Nosotros», y considera que mediante el análisis de estas puede esclarecerse la significación de los dominios de los contemporáneos y los predecesores. No existen a su juicio límites claramente definidos entre estos dominios: se superponen entre sí. De acuerdo con Schutz, los acervos de conocimiento que se aplican para entender la conducta de los otros se constituyen y operan dentro de «ámbitos finitos de significado» o «realidades múltiples». Es parte de la competencia normal de un actor social el desplazarse entre tales ámbitos de significado; ser capaz de trasladarse por ejemplo, del mundo utilitario del trabajo al dominio de lo sagrado, o al del juego. Sin embargo, a ese traslado de la atención y la respuesta, el actor lo experimenta normalmente como un «choque», una disyunción entre mundos diferentes.

Las significatividades de los miembros legos de la sociedad están conectadas con las tareas prácticas de la vida cotidiana; las del observador sociológico, por el otro lado, son puramente «cognitivas» o «teóricas».[10] El método de la sociología interpretativa, según Schutz, consiste en establecer construcciones teóricas de «modos típicos» de conducta con el fin de iluminar los

terrenos subjetivos de la acción. «Toda ciencia social —dice—, incluso la sociología interpretativa... se fija como meta primaria la mayor clarificación posible de lo que piensan sobre el mundo social quienes viven en él».[11] Los conceptos formulados en las ciencias sociales obedecen a un «principio de adecuación». Schutz llama a estos conceptos «construcciones de segundo orden», porque necesariamente deben estar relacionados con las nociones que los actores mismos utilizan al erigir un mundo social dotado de significado. El postulado de adecuación, tal como Schutz lo formula, establece que los conceptos de las ciencias sociales «deben estar construidos de tal manera que un acto humano realizado dentro del mundo de la vida por un actor individual, en la forma que indica la construcción típica, resulte comprensible para el actor mismo y para sus congéneres, según la interpretación del sentido común de la vida cotidiana.[12]

Mencionaré más adelante aquellos que me parecen puntos fuertes según la versión de Schutz; de la fenomenología existencialista por el momento, me centraré en sus deficiencias.

La mayor parte del análisis de Schutz de la intencionalidad, la conciencia del tiempo y la acción se basa directamente en Husserl, y si bien abandona el programa epistemológico propio de este, mantiene el lazo umbilical con la subjetividad del ego que distingue su elaboración de la fenomenología trascendental. Para Schutz, el mundo social es «rigurosamente hablando, mi mundo» o, como lo dice en vena más técnica, el mundo «es, en lo esencial, sólo algo que depende de la intencionalidad operante de un ego-conciencia y que aún está dentro de él».[13] En consecuencia, los problemas originados por la conciencia intencional de Husserl al reconstituir el «mundo exterior», en particular respecto de la intersubjetividad, vuelven a acechar a la fenomenología de Schutz del mundo social. Adoptado el punto de partida de una reducción fenomenológica, Schutz es incapaz de reconstituir la realidad social como un mundo-objeto. Ello aparece con evidencia en su endeble explicación sobre los «contemporáneos» y «predecesores», que halla un lugar en los análisis de Schutz sólo cuando surgen en la conciencia del actor. Así, «lo que a simple vista puede suponerse una relación social entre yo mismo y uno de mis predecesores, resultará siempre en el fondo una orientación unilateral de mi parte —hacia— otro».[14] Como ejemplo del caso raro en que la conducta de los predecesores puede influir directamente sobre la de sus sucesores, ¡Schutz sólo puede citar la trasmisión de la propiedad! Pero generaciones sucesivas se trasmiten unas a otras mucho más que esto, como Durkheim lo había destacado justamente; el dominio social no puede ser constituido, en el sentido trascendental de este término, desde la conciencia intencional. De hecho, el mismo Schutz reconoce que ello es así, y no hace el menor intento por afrontar el problema

residual de la intersubjetividad en su exégesis de los escritos de Husserl. Para pasar al estudio del mundo social, dice Schutz, debemos «abandonar el método estrictamente fenomenológico»: debemos «arrancar aceptando la existencia del mundo social». [15]

Por insatisfactoria que haya sido la versión de la «acción subjetivamente significativa» de Weber, este, por lo menos, siempre tuvo conciencia de lo que representan para el análisis sociológico las «consecuencias objetivas», tanto las deseadas como las no deseadas, que cualquier curso de acción puede tener para los otros. Ninguna de estas preocupaciones aparecen en la obra de Schutz, orientada en su totalidad a clarificar las condiciones de la acción antes que sus consecuencias; y la insistencia incesante de Weber en las diferenciales del poder encuentra poco eco en lo que Schutz nos dice. Weber destacaba (y tenía toda la razón del mundo al hacerlo) que el análisis social debe abarcar mucho más que la «clarificación de lo que piensan sobre el mundo social quienes viven en él», en referencia a los efectos no reconocidos de la acción como también respecto de la determinación de las condiciones no mediadas por la conciencia del actor.

La distinción de Schutz entre los motivos «para» y «porque» es un intento de reelaborar la diferenciación de Weber entre la comprensión directa y la explicativa. Pero mientras que Schutz consigue revelar algunas de las insuficiencias de la versión de Weber, la suya no es mucho más satisfactoria. Así, por ejemplo, sostiene que en los dos ejemplos que siguen operan los motivos «porque»: «cuando un hombre se convierte en asesino por la influencia de sus compañeros» [16] y cuando un hombre abre un paraguas porque sigue el principio: «Si me expongo sin protección a la lluvia me mojaré y esto pronto se volverá desagradable. El modo de impedirlo es abrir el paraguas, y esto es justamente lo que haré». [17] Sin embargo, el último ejemplo se refiere a una cadena implícita de razonamiento práctico; el primero no lo hace, pero en cambio se relaciona con los efectos de la conducta de otros sobre la del agente. Una de las inferencias que se siguen de esto es que, además de diferenciar entre lo que Schutz llama los motivos «para» y «porque», tenemos que distinguir la aplicación reflexiva de las razones del agente al adoptar cursos específicos de conducta (cf. pág. 83 y sigs.).

Finalmente, la formulación de Schutz del «postulado de adecuación» es insatisfactorio. Según él, los términos de una teoría científica social son «adecuados» sólo si el modo de actividad especificado por una «construcción típica» resulta «comprensible para el actor mismo» en función de sus propios conceptos. No resulta empero del todo claro lo que ello significa. Si se pretende expresar sólo que los conceptos sociológicos, como quiera que sean abstractos, deben ser confrontados últimamente con formas concretas de acción significativa, no es mucho lo que esto

explica. Si, por otro lado, lo que se afirma implica que los conceptos técnicos de la ciencia social son posibles de traducirse a otros que puedan comprender aquellos a cuya conducta se refieren, es difícil decir por qué esto ha de ser considerado deseable o cómo puede realizarse, dado que, como el mismo Schutz señala, los intereses, y en consecuencia los criterios que guían la formulación de los conceptos sociológicos, son diferentes de los que entran en las nociones cotidianas.[18]

No creo útil plantear el interrogante sobre si «puede haber» o «no puede haber» una sociología fenomenológica en forma inequívoca, aunque sólo sea porque un espectro tan amplio de autores llamaron «fenomenológica» a su obra o recurrieron explícitamente a los escritos de Husserl.[19] No creo correcto decir que en las publicaciones de Schutz reaparecen algunas de las mismas dificultades que originalmente ocuparon el primer plano en la fenomenología trascendental de Husserl, si bien en forma atenuada y cambiada. Estas incluyen el problema de cómo la realidad «externa» ha de ser constituida de modo fenomenológico, sea en el sentido del mundo de la naturaleza, sea en el de la «facticidad» de la realidad social; y el llamado «problema de los otros» (la intersubjetividad), que a su vez se manifiesta en el nivel del ego trascendental, o en el nivel más mundano que abarca y explica a las colectividades como estructuras «supraindividuales».

La «etnometodología»

Podría sostenerse razonablemente que la fenomenología es una filosofía agonizante, a pesar de que las nociones fenomenológicas están en boga en la sociología. Entre los filósofos de la Europa continental, el florecimiento del existencialismo de posguerra, cuyo éxito de todos modos fue siempre una especie de *succès de scandale*, quedó reducido notablemente; el interés se desplazó a otras áreas, y nuevas perspectivas se han desarrollado. Los filósofos británicos y norteamericanos mantuvieron a la fenomenología siempre a buena distancia; sobre todo en Gran Bretaña, la contraparte del «existencialismo fenomenológico», una mezcla de complejos términos técnicos y nebulosa ansiedad moral, fue una filosofía del lenguaje ordinario, que mostraba el estilo y la elegancia complaciente del hidalgo rural inglés, con su típico tweed. La «filosofía del lenguaje ordinario», tal como se la asocia en especial con Austin y otros filósofos de posguerra de Oxford, y para distinguirla de la categoría mucho más amplia que habitualmente se designa como «filosofía analítica», también parece ser hoy una fuerza en declinación, si no agotada por completo. Por lo tanto, resulta bastante notable que así como al-

gunos científicos sociales adoptaron la fenomenología, otros parezcan estar en el proceso de insuflar vida a otro cuerpo doliente, al volver su atención hacia la filosofía del lenguaje ordinario. En la «etnometodología» encontramos un intento de recurrir a estos dos puntos de vista filosóficos. Uno siente la tentación de señalar que el empeño por revivir no a una sino a dos filosofías moribundas, y de combinarlas entre sí, difícilmente pueda producir algo que valga la pena para la ciencia social. Pero ello sería injusto: la etnometodología es un recién llegado más original y estimulante que lo que tal descripción de su origen podría indicar.

A pesar de todas las diferencias de estilo de las dos escuelas filosóficas a las que nos referimos en el párrafo anterior, y de su casi completa falta de influencia recíproca, hay derecho a sostener que comparten algo en común. Las dos parecen converger en el estudio de la vida cotidiana, el mundo del lego en oposición al mundo del científico. (Austin se refirió alguna vez a su obra, aunque con cierta incomodidad, como una «fenomenología lingüística.) Por lo menos en su aspecto no esencialista, la fenomenología insiste en que no se debe ridiculizar o menospreciar la «actitud natural» tal como lo hacen la mayoría de las tradiciones filosóficas más antiguamente establecidas, y sobre todo las filosofías positivistas. Por el contrario, el sentido común es un depósito de ideas y prácticas al que hay que recurrir para refutar algunos de los mismísimos errores y extravagancias de los filósofos anteriores. Aquí encontramos un importante punto de contacto entre las filosofías de Austin y Wittgenstein, unificando la tendencia de la «segunda revolución» en la filosofía británica.[20]

Sin embargo, parece que fueron los escritos de Schutz los que proveyeron del estímulo inicial a Garfinkel para desarrollar sus ideas, aunque este reconociera también explícitamente su deuda con Parsons.[21] Se encuentra una buena indicación de la influencia de Schutz en un artículo relativamente temprano de Garfinkel, en donde analiza y trata de ampliar las ideas de ese autor sobre la naturaleza de la racionalidad en la conducta social. El argumento del trabajo se basa en una distinción que hace Garfinkel entre la «racionalidad de la ciencia» y la racionalidad del sentido común, o de la «actitud natural».[22] Mediante la frase anterior se refiere a las características del punto de vista que se sostiene en el análisis de Weber de la acción racional, abarcando la aplicación de criterios netos sobre la relación medio-fin a la explicación de la conducta social. Desde este ángulo, la acción motivada se explica en función de los criterios del observador, que pueden ser y normalmente son muy divergentes de los utilizados por los actores mismos al orientar su conducta. Esto trae como consecuencia que amplias áreas de la actividad social humana aparezcan como «no racionales» y que las «acciones racionales» se consideren sólo como de significación marginal. Si

abandonamos la idea de que hay una única norma de racionalidad que pueda ser aplicada a la interpretación de la conducta social, y hablamos, en cambio, de varias «racionalidades» que los actores son capaces de emplear, la acción racional deja de representar una mera categoría residual. Siguiendo a Schutz, Garfinkel distingue un número considerable de tales «racionalidades» que son relevantes para los intereses de la vida diaria antes que para los de las ciencias sociales. Por otra parte, los criterios de racionalidad que operan en estas últimas —v. gr., que los conceptos deben ser precisamente definidos, tan generalizados como sea posible y «libres de connotaciones»— no resultan de interés a los actores legos.

Como teórico social práctico, el actor lego se las arregla para ordenar su experiencia en forma de que le mantenga el supuesto de que el mundo (tanto natural como el social) es lo que parece ser, formulación críptica que frecuentemente aparece en los escritos de Garfinkel en una u otra forma. «De un conjunto de relaciones posibles entre la apariencia actual del objeto y el objeto intencional, como, por ejemplo, una relación de dudosa correspondencia entre ambos, el agente espera que la correspondencia indudable presupuesta sea la correcta. De la otra persona aguarda que emplee la misma expectativa en forma más o menos idéntica, y, también exactamente como él, que la relación sea válida para la otra persona, del mismo modo en que esta espera que sea válida para él».[23] La actitud del observador científico social es la opuesta de esta, e implica la suspensión de la creencia de que las cosas son como parecen ser que, (idealmente) no está influido por las demandas pragmáticas que dominan la «actitud natural». Las dos actitudes, la del científico y la del lego, no se mezclan, sino que discrepan en forma radical: de ahí las dificultades surgidas al aplicar el tipo weberiano de modelo de la sociología interpretativa para la «comprensión» de la acción social.

La vida social, en cuanto vivida por sus actores, no debe verse entonces como una serie de débiles intentos de reproducir las normas de racionalidad tal como las especifica la «actitud científica», sino, muy por el contrario, como una serie de deslumbrantes realizaciones para las cuales estas normas son esencialmente ajenas. Si bien el punto de partida de tal exposición puede ser la fenomenología de Schutz, el resultado lleva en una dirección diferente. Garfinkel no demuestra interés por desarrollar el tipo de análisis motivacional que propicia el autor anterior, sino que se preocupa acerca de cómo la «actitud natural» es interpretada como fenómeno por los actores de la vida diaria. Según Garfinkel, la proposición subyacente de la etnometodología «es que las actividades mediante las cuales los miembros de la sociedad producen y manejan conjuntos de cuestiones diarias organizadas son idénticas a los procedimientos de

esos miembros para hacer "inexplicables" aquellos conjuntos». Las prácticas sociales, según dice, «son realizadas bajo los auspicios de los mismos asuntos ordinarios que son descritos al organizarlas, y en los cuales las originan como eventos...[24] Esto lo aleja de la fenomenología, con su acento cartesiano en la primacía (esencial o existencial) de la experiencia subjetiva, y lo inclina hacia el estudio de las «acciones situadas» como formas lingüísticas «públicamente» interpretadas. No es difícil ver que el movimiento apunta hacia Austin y hacia el Wittgenstein del último período; porque la noción de actos elocucionarios, o, como dice Wittgenstein, la idea de que «las palabras también son hechos»,[25] aunque sirve a fines más bien descriptivos que filosóficos, coincide en forma aproximada con las preocupaciones de Garfinkel.

Sin embargo, al describir los objetivos de la etnometodología, Garfinkel procura recurrir sólo en raras ocasiones a la terminología de los filósofos antes mencionados, y utiliza en cambio los términos «indexalidad» y «expresión indexal», que toma de los escritos de Bar-Hillel, y derivan, en última instancia, de Peirce. Este acuñó originariamente la expresión «signo indexal» para referirse al hecho de que un signo puede tener diferentes significados en distintos contextos, y que los «mismos» componentes semánticos pueden ser expresados por signos distintos, de acuerdo con el contexto (y viceversa). Según Bar-Hillel, más del noventa por ciento de las oraciones-signos declarativas que una persona produce en el curso de su vida son expresiones indexales: «es evidente que la mayoría de las oraciones con tiempos de verbo son indexales, sin mencionar todas aquellas que contienen expresiones tales como "yo", "tú", "aquí", "ahí", "ahora", "ayer" y "este"».[26] Tal como aparecen en el discurso corriente, esas expresiones son la materia misma con que la actividad social es organizada por sus miembros como una realización práctica, según sostiene Garfinkel; para los científicos sociales, no hacen más que obstruir la descripción de la actividad social. Casi todas las discusiones formales sobre el método de las ciencias sociales se ocupan de «remediar» las expresiones indexales, en un intento por volcarlas en formas que las liberen de su carácter indexal. El uso de expresiones indexales en el discurso ordinario implica, sin embargo, que los actores sean capaces de utilizar un conocimiento que se da por supuesto, en función del cual están capacitados para ubicar su sentido. Este conocimiento no es nunca algo dado, sino que depende de la reflexividad de las explicaciones de los actores; estas son elementos constitutivos de lo que tratan. Los actores sociales dan por sentada esta misma reflexividad en los otros, y hacen uso de este conocimiento para «realizar» cualquier porción de conducta social. «Los miembros conocen y requieren, cuentan con esta reflexividad y la utilizan para producir, realizar, reconocer o demostrar la adecuación-racional-para-

todos-los-propósitos-prácticos de sus procedimientos y hallazgos.[27] En cualquier conversación entre dos o más personas, la «explicabilidad» de los fenómenos es obra de un «trabajo» mutuo de los participantes: ello puede ser entendido como un conjunto de «prácticas glosadoras», por las cuales los «hablantes en la situación particular del lenguaje expresan algo distinto de lo que pueden decir exactamente con igual número de palabras».[28]

Tal análisis tiene claras e importantes implicaciones para la lingüística, en la que ha sido evidente desde hace mucho tiempo que la «semántica» no puede ser tratada en función de las propiedades estructurales del lenguaje considerado como un sistema abstracto y completo de «signos», «palabras» o incluso «oraciones». Se trata de un punto que ha recibido extraordinario impulso de los escritos de Wittgenstein, Austin y Ryle, y como consecuencia del abandono general de la idea asumida en una generación anterior por la teoría de Russell sobre las descripciones, y por las ambiciones de Carnap, de «representar la realidad en su conjunto como un universo de estructuras lógicas». Las ideas de Austin en particular y ciertas interpretaciones del Wittgenstein del último período tienden a recomendar un análisis descriptivo y detallado del significado de las palabras en el lenguaje corriente: principalmente, por supuesto, con el fin de resolver —o más bien disolver— algunas cuestiones tradicionales de la filosofía. Cualesquiera sean los aciertos o desaciertos de la perenne controversia sobre las tareas propias de la filosofía, se ve cierto sentido en la afirmación de Garfinkel de que los estudios últimos de Wittgenstein pueden extenderse bajo el aspecto de que «examinan las conversaciones de los filósofos» como fenómenos indexales... y como una descripción de estos fenómenos sin intención de remediarlos.[29] Hay evidentes conexiones entre este comentario, que fluye de los objetivos de la etnometodología tal como los define Garfinkel, y la obra de recientes filósofos del lenguaje, que arribaron a la conclusión de que «la unidad de la comunicación lingüística no es, como se supuso generalmente, el símbolo, la palabra o la oración, ni siquiera el signo del símbolo, la palabra o la oración, sino más bien la producción o emisión del símbolo, palabra u oración en la ejecución del acto del lenguaje».[30] Pero la mayoría de tales filósofos y lingüistas parece tratar todavía las expresiones como el producto de actores individuales abstractos, o en forma alternativa, tal como se relacionan con reglas o convenciones lingüísticas igualmente abstractas, antes que como conversaciones situadas en el tiempo entre personas. La importancia de la diferencia, como lo indican los estudios de Garfinkel, Sacks, Schegloff y otros, puede ser notable. Los significados trasmitidos por las expresiones son originados en el proceso de conversaciones reales, mediante el modo en que el «trabajo conversacional» se realiza *in situ*: hay par-

tes de la conversación que son medios por los que la conversación misma, y de esta manera también los significados de sus expresiones componentes, es glosada o caracterizada.

Si esto sugiere definidamente que las ideas de Garfinkel pueden ser de importancia para la lingüística, ¿qué se puede decir de sus relaciones con la sociología? Una respuesta que parece muy atrayente para Garfinkel es que así como la filosofía deja al mundo tal como está, la etnometodología deja la sociología tal como está. Nos dice pues, que «los estudios etnometodológicos no están dirigidos a formular o discutir correctivos»; que «aunque están dirigidos a la preparación de manuales sobre métodos sociológicos, no son *en modo alguno* suplementos para el "procedimiento corriente", sino que son distintos de estos», y que no «*inician ni* estimulan discusiones sobre la aplicación de la teoría».[31] Lo que estas afirmaciones parecen implicar tiene dos aspectos. Primero, que el propósito de la etnometodología es hacer que la explicabilidad de las prácticas sociales sea explicable en sí misma, pero no «remediar» las expresiones indexales al modo de las teorías que tratan de clasificar y explicar estas prácticas en un nivel general. Segundo, que, en consecuencia, el etnometodologista no diferencia, para el propósito de sus estudios, entre la sociología que los miembros legos de la sociedad realizan en el curso de su vida cotidiana y la sociología que realizan los científicos sociales profesionales. A pesar de que estos últimos tienen un «programa de recetas» que es mucho más ambicioso que el de los anteriores, la ciencia social es una realización práctica igual a cualquier otra forma racionalmente explicable de actividad social, y puede ser estudiada como tal. En el caso de que esto llegue a parecer algo así como abogar por una especie de sociología de la sociología, Garfinkel se apresura a agregar que existen diferencias inconciliables de interés entre lo que llama «análisis constructivo», o sociología ortodoxa, y la etnometodología, al parecer porque esta última debe limitarse al estudio de las expresiones indexales en toda su variedad empírica. Esta actitud se proclama como «indiferencia etnometodológica».

Dado que hay claras diferencias entre las ideas de Garfinkel y las de otros que adoptaron el término, la «etnometodología» no puede ser evaluada fácilmente como una totalidad. La actitud de «indiferencia etnometodológica», empero, en la que insisten algunos autores, incluso el mismo Garfinkel, raras veces se mantiene con la impasibilidad que quizá sería fácil preservar si en realidad existiera el abismo lógico que se supone entre la etnometodología y la sociología. Ello no debe sorprender si se recuerda el papel que desempeñaron los escritos de Schutz, con su declarado proyecto de «reconstituir» la sociología, como factor influyente sobre el desarrollo de las ideas de Garfinkel. Los trabajos de este están en verdad repletos de observaciones sobre el

«análisis constructivo» y difícilmente muestren una actitud de indiferencia hacia el mismo. Hay un residuo bastante claro del programa de Schutz, por ejemplo, en la observación de que «el mundo familiar del sentido común de la vida cotidiana (...) ejerce una singular y obstinada soberanía sobre las pretensiones de los sociólogos de una explicación adecuada».[32] De todos modos, la etnometodología, en tanto exista realmente un «tipo de estudio» definido que sea digno de designarlo con un término especial, no puede ser más indiferente hacia la sociología que lo que la sociología pueda serlo hacia aquella. Si ello no resulta evidente en forma inmediata, lo es, al menos parcialmente, puesto que la mayoría de los autores a quienes esto incumbe, incluso Garfinkel, reúnen típicamente en un solo haz toda una serie de cuestiones que, aunque a veces superponen, son lógicamente separables entre sí. Entre estas se incluyen el problema de la «racionalidad» en la acción y la comunicación; el de la relación entre los conceptos legos y los técnicos, y el de la «indexalidad».

Ya he indicado cómo la noción de Garfinkel sobre el carácter «explicable» de las prácticas sociales emerge de su análisis de la racionalidad y su rechazo de la idea de que es necesario, o incluso útil, intentar el estudio de la correspondencia entre las acciones y las normas de racionalidad tal como las define Weber. La clave para el punto de vista que Garfinkel trata de derivar de esta conclusión se encuentra en la afirmación de que mientras que «un modelo de racionalidad es necesario» en la ciencia social, no se requiere tal «modelo» cuando «se trata de manejar los asuntos de la vida cotidiana».[33] Para la etnometodología, la acción debe ser tratada como «racional» precisamente sólo en tanto es «explicable»; el postulado central de la etnometodología, en verdad, es que las actividades que producen las efectuaciones de la vida cotidiana son idénticas a los procedimientos de los actores para hacer inteligibles estas efectuaciones. Pero aunque esto pueda servir para hacer plausible la noción de la «indiferencia etnometodológica», la distinción en esta forma de los dos tipos globales de «racionalidad» no es en realidad lógicamente defendible. En primer lugar, ciertos elementos de lo que Garfinkel llama «racionalidades científicas» son necesarios al dar una explicación de la explicabilidad de las acciones, o sea al hacer inteligible su inteligibilidad. Como veremos con cierto detalle más adelante, estos elementos deben estar conectados con los de los mismos actores legos, o el resultado será un relativismo incurable. Lo cual debe reconocerse en verdad, precisamente para poder sustentar el punto enteramente válido —para expresar lo que Schutz y Garfinkel intentan decir en una terminología diferente— de que la mediación de los marcos de significado es una tarea hermenéutica para la cual los criterios que sirven para juzgar los conceptos y teorías científicas —precisión, generalidad,

definición, léxico libre de connotaciones— son normalmente irrelevantes (pág. 147 y sigs.). Segundo, el identificar la racionalidad con la «explicabilidad» impide que se realice la descripción de los actos y comunicaciones por medio de un análisis de la conducta motivada con un propósito, es decir, de los esfuerzos de los actores por realizar intereses definidos. Esto explica, a mi parecer, el carácter peculiarmente incorpóreo y vacío de los informes sobre interacciones y conversaciones que aparece en los escritos de Garfinkel y otros influidos por él. El uso de expresiones tales como «hacer» la burocracia, «hacer» la física nuclear, el tratarlas como «prácticas ingeniosas», realizaciones prácticas, etc., es, por lo tanto, engañoso. El «hacer» una práctica social significa mucho más que volverla explicable, y esto es precisamente lo que la convierte en una *realización*.

En tanto la actitud de «indiferencia etnometodológica» es mantenida con seriedad, nada puede decirse sobre la relación entre las explicaciones de actores y observadores sobre la acción. Para Garfinkel, cada cual es tratado como un «miembro», incluso los científicos sociales; la sociología es meramente el razonamiento sociológico práctico de los sociólogos. Ahora bien: podemos aceptar que el científico social está inmerso en el mundo social que trata de descubrir y analizar de un modo particular que es distinto de aquel en que el especialista de las ciencias naturales está inmerso en el suyo. Pero hay un despropósito inherente en el punto de vista de Garfinkel que revela que no puede eludir más que cualquier otro las cuestiones planteadas por la relación entre las explicaciones de los actores y las de los observadores. Esto se demuestra fácilmente si se señala que la etnometodología es en sí misma una hábil práctica que sus adherentes vuelven explicable. Por consiguiente, sería posible adoptar una actitud de «indiferencia etnometodológica» hacia los miembros-que-hacen-la-etnometodología; y adoptar una actitud de «indiferencia etnometodológica» hacia *estos* otros miembros-que-hacen-la-etnometodología de la etnometodología; y adoptar una actitud de «indiferencia etnometodológica»... ¡Así, al infinito! La misma dificultad reaparece en los escritos de quienes rechazan la postura de la «indiferencia etnometodológica» en favor de un intento de rectificar los que se ven como fracasos del «análisis constructivo». El tema principal reside en que los datos que forman las observaciones en relación con las cuales los sociólogos construyen sus teorías e intentan verificarlas depende del «trabajo» previo realizado por los actores legos. El remedio para la investigación sobre los «campos» de investigación, tales como el estudio del suicidio o el crimen, está condicionado por el papel que juegan el conocimiento del sentido común o las «expectativas de fondo» de los actores, en cuanto a definir el fenómeno como fenómeno, como un «suicidio» o «acto criminal».

El observador científico social, de acuerdo con esta idea, estudia las «expectativas de fondo», digamos, de los funcionarios de policía o de los tribunales de justicia involucrados, para lograr una designación «válida» o «exacta» del fenómeno. Sin embargo, sigue abierto el abismo. Porque se acepta que «lo que los miembros e investigadores rotulan como datos y descubrimientos» debe ser entendido con referencia a las expectativas de fondo. Pero surge obviamente la pregunta: ¿las expectativas de fondo de quién? Porque si son las del observador aparte de las de los actores involucrados, el resultado es un regreso infinito. Las expectativas de fondo del observador, analizando las expectativas de fondo de los actores, deberían ser analizadas por un segundo observador, que por supuesto recurre a sus propias expectativas de fondo al hacerlo, y así hasta el infinito.[34] No hay necesidad de elaborar más este punto. Las perplejidades no resueltas en el trabajo de algunos de estos autores se manifiestan por el carácter insostenible de las conclusiones a las que son conducidos: por ejemplo, que los fenómenos sociales «existen» sólo en tanto los actores legos los clasifican o identifican como «existentes». Una vez arrojado el manto protector de la «indiferencia etnometodológica» y cuando la asimilación de las realizaciones prácticas con los procedimientos para hacerlos explicables se convierte en una proposición ontológica, en vez de ser simplemente un modo de circunscribir aspectos del mundo empírico, semejante resultado parece inevitable. Esto se ejemplifica en proposiciones tan extraordinarias como la afirmación de que, puesto que los «suicidios» son categorizados por los funcionarios antes de ubicarlos en las estadísticas, «no se puede decir correctamente que los suicidios existan (es decir, que sean cosas) mientras no se haya hecho una categorización. Por otra parte, puesto que existen grandes discrepancias entre las partes interesadas en la categorización de casos del mundo real, se puede decir generalmente [§] que los suicidios existen, y no existen al mismo tiempo...»[35]

Para estar en condiciones de extraer los elementos de real interés e importancia de los escritos de Garfinkel, y por lo menos en algunos de los influidos por él, el círculo lógico en el cual se encierra a sí misma la etnometodología debe ser sometido a un análisis filosófico más amplio. No sería exacto, por supuesto, decir que Garfinkel, o los que procuraron aplicar algo de lo que él sostiene sobre la reconstrucción de la «sociología ortodoxa», no toman conciencia de esta circularidad. Por el contrario, parecen adoptar el punto de vista de que ella puede ser aplicada de un modo fecundo. Así, Cicourel afirma, respecto de la «triangulación indefinida», que «cada procedimiento que aparenta "poner bajo llave" la evidencia, para lograr así un nivel de adecuación, puede ser sometido a su vez a la misma especie de análisis que, sin embargo, producirá por su parte otro ordenamiento indefini-

do de nuevos análisis semejantes».[36] Pero no nos aclara en qué sentido utiliza aquí el término «evidencia», es decir, que no desarrolla ninguna explicación filosófica de lo que afirma.

Con referencia al empleo de Garfinkel del concepto de «indexalidad», aparecen problemas similares no resueltos. Un famoso epigrama de Wittgenstein «*Ein Ausdruck hat nur im Strome des Lebens Bedeutung*» («Una expresión sólo tiene sentido en el flujo de la vida») bien podría servir para resumir la dirección del interés de Garfinkel en este punto. Según él, no es tarea de la etnometodología «reparar» las expresiones indexales. «Las características indexales —escribe— no son exclusivas de las explicaciones de los legos. Son igualmente comunes en las explicaciones de los profesionales. Por ejemplo, la fórmula del lenguaje natural: "La realidad objetiva de los hechos sociales es el principio fundamental de la sociología" los profesionales la escuchan, según la ocasión, como una definición de las actividades de los miembros de la asociación, como su lema, tarea, meta, realización, jactancia, lanzamiento de ventas, justificación, descubrimiento o impulso de investigación».[37] Pero esta proposición también se refiere necesariamente a sí misma, como indexal por derecho propio; y por cierto lo mismo podría decirse de cualquiera de los enunciados sobre expresiones indexales que pudiera hacer Garfinkel, que por sí mismas deben exhibir «rasgos indexales». La dificultad es que las expresiones indexales, tal como Garfinkel las caracteriza, no pueden ser redescriptas, sino solo «sustituidas». Debería señalarse que la «indexalidad», según la emplea Garfinkel, es una expresión mucho más difusa que la «expresión indexal» de Bar-Hillel. El punto de vista de este último es que muchas palabras dependen para su sentido de aspectos de la situación inmediata en las que son pronunciadas. Garfinkel trabaja sobre esta base desde ambos extremos. El «contexto», en su modo de entenderlo, parece referirse no sólo a la situación del arte del habla temporalmente (como rasgos de conversaciones en desarrollo) y físicamente (como ocurriendo dentro de un marco físico definido, en el que los aspectos de ese marco, incluso las expresiones faciales, etc. son utilizadas para formular un significado). Parece referirse también a la «ubicación contextual» de las aserciones dentro de conjuntos de reglas tácitas. Al incluir las últimas entre las dos primeras, sin embargo, deja de lado por lo menos un sentido en el que las «expresiones indexales» pueden ser distinguidas de las expresiones «libres de contexto», distinción que aparentemente Garfinkel desea mantener. Porque ninguna expresión puede ser «libre de contexto» en el tercer sentido. El enunciado «$2 \times 2 = 4$» sólo está libre de contexto, o sea, es «no indexal» en los primeros dos sentidos; entender su significado por cierto presupone tácitamente «ubicarlo» detro del conocimiento de ciertas reglas de

matemática. La elaboración de Garfinkel, yendo más allá de la connotación original de la «expresión indexal», implica extenderla para abarcar lo que Austin llama la fuerza «elocucionaria» o «perlocucionaria» de las expresiones, refiriéndose a la ironía, la jactancia, etc. Ahora bien: la relación entre estos aspectos formativos de las locuciones con su «significado» es un tema de controversia. Pero ello, junto con las complicaciones indicadas más arriba, debe hasta cierto punto ser analizado directamente y no en teoría, o de otro modo nos encontraremos confundidos con otra manifestación de lo que un filósofo mencionó como la «fatigosa perogrullada de que "no se puede separar" el significado de una palabra de todo el contexto en el que ocurre...».[38] Los problemas planteados por las características contextuales de la acción y el significado no son exclusivos de la etnometodología, y los enfrentan otras escuelas de pensamiento que ahora examinaré.

La filosofía poswittgensteiniana: Winch

Consideremos el siguiente aserto: «Es una evidencia de orden empírico el hecho de que la gente suele explicar ciertas maneras de su obrar, porque sólo en el contexto de la conversación podemos pretender que entendemos lo que están haciendo y por qué lo están haciendo».[39] La afirmación no viene de un «etnometodologista» sino de un filósofo (Louch), en el curso de un trabajo que ataca desdeñosamente las pretensiones de los científicos sociales de ser capaces de construir teorías sobre la conducta humana que en alguna forma resulten superiores a las explicaciones que los actores legos pueden dar de sus propias acciones. La explicación de la conducta humana, según afirma el autor, es necesariamente una explicación moral, ya sea que lo intenten los actores mismos o los observadores «científico sociales» de lo que hacen aquellos. Cuando tratamos de explicar un acto, preguntamos por sus «bases», lo cual significa que preguntamos por la «justificación» (moral) que una persona tiene para obrar como lo hace. En cuanto sabemos esto, ya no tenemos necesidad de interrogar por qué el acto ocurrió. Se deduce de ahí que las ciencias sociales, en cuanto tratan de ir más allá de un reconocimiento descriptivo de la acción y del lenguaje propio de los actores legos, son pura verbosidad. La antropología, por ejemplo, «es una colección de relatos de viajeros sin significación científica particular»; lo mismo vale para la sociología, salvo que en muchos casos los relatos son familiares «y por lo tanto estas explicaciones parecen innecesarias y pretensiosas».[40]

Los argumentos que aquí mencionamos tienen afinidad con los desarrollados por Winch, aunque la evaluación de este de los

objetivos y posibilidades de la ciencia social está más matizada que el juicio absoluto que acabo de citar. Winch piensa también que los científicos sociales tienen pretensiones condenadas al fracaso, porque se equivocan acerca de la verdadera naturaleza de sus esfuerzos. Según él, las tareas de la sociología son esencialmente filosóficas. Esta afirmación puede parecer en principio desconcertante, pero en realidad estamos en un terreno muy familiar, porque depende de la proposición de que la acción humana es «significativa» en una forma distinta a la de los eventos del mundo natural. Lo que tiene «significado» en este sentido, de acuerdo con Winch, «está *ipso facto* gobernado por reglas». Pero Winch se ve en ciertos apuros para demostrar la correspondencia universal entre la conducta «significativa» y la «gobernada por reglas». Podría aparecer a simple vista, dice, que sólo algunas formas de conducta significativa están gobernadas por reglas. Las acciones de un burócrata implican una orientación hacia reglas, pero no es tan fácil ver que las de un rebelde social, que rechaza las normas de su sociedad, y que quizás se enorgullece de su «libertad de acción», hace lo mismo. Sin embargo, sostiene Winch, la cuestión es que el rebelde social todavía sigue un modo definido de vida, que se orienta hacia reglas no menos que el del conformista más estricto. No es necesario, sigue diciendo Winch, para que podamos decir que una conducta está «gobernada por reglas», que el que sigue una regla sea capaz de formularla concientemente si se lo piden; todo lo que importa es «si es capaz de distinguir entre un modo correcto o incorrecto de hacer las cosas en relación con lo que hace».

Las consecuencias de reconocer que la conducta «significativa» es necesariamente una conducta reglada, según el análisis de Winch, son profundas y muestran que hay una discrepancia radical entre los métodos de las ciencias naturales y las sociales. Las «regularidades» capaces de ser establecidas en la conducta humana no se pueden explicar en los mismos términos que las que ocurren en el mundo natural. Weber tiene razón al acentuar que la acción humana es habitualmente «predecible», pero se equivoca al suponer que su explicación puede asumir una forma causal que equivale lógicamente, si no en su contenido, a la que caracteriza a las ciencias naturales. Una «regularidad» en los fenómenos observados presupone criterios de identidad, por los cuales los sucesos son clasificados como «de la misma especie». En la conducta social, estos criterios son necesariamente dados por las reglas que expresan diferentes «formas de vida»; sólo de esta manera, por ejemplo, podemos decir de dos acciones «que hacen la misma cosa». Las ciencias naturales, por supuesto, actúan de acuerdo con reglas; pero éstas gobiernan las actividades del científico en relación con un tema dado independientemente. En el caso de las ciencias sociales, lo que estudiamos, como asi-

mismo nuestros procedimientos para estudiarlo, son también actividades desarrolladas según reglas, pero las reglas gobernadoras de las acciones que investigamos son las que proveen nuestros criterios de identidad, no las implicadas en nuestras maneras de proceder. «De modo que es absolutamente erróneo comparar la actividad de un estudioso de una forma de conducta social con la de un ingeniero, por ejemplo, que estudia el funcionamiento de una máquina... Si hemos de comparar al investigador social con un ingeniero, será mejor que lo comparemos con un aprendiz de ingeniero que está estudiando qué es la ingeniería en sí, o sea la actividad de la ingeniería. Su comprensión de los fenómenos sociales es más parecida a la comprensión del ingeniero acerca de las actividades de sus colegas que lo que se parece a su comprensión de los sistemas mecánicos que estudia». El estudio de la conducta social implica necesariamente «comprender» las acciones observadas, y el observador sólo puede hacerlo en función de las reglas particulares en las cuales estas acciones se fundan. Ello no significa, sigue diciendo Winch, que el científico social utilizará los propios conceptos del actor y nada más. Puede emplear conceptos técnicos propios; pero ellos tienen que estar siempre «lógicamente vinculados» (expresión de Winch) con los primeros, que ante todo deben ser «comprendidos» si se han de aplicar estos últimos. La redescripción técnica, sin embargo, no implica la explicación causal. Porque, según Winch, «si las relaciones sociales entre los hombres sólo existen en sus ideas y a través de ellas... puesto que las relaciones entre las ideas son relaciones internas, las relaciones sociales también deben ser una especie de relación interna».[41] Esto queda ilustrado muy simplemente considerando la conexión que existe entre una orden dada por una persona a otra y la acción de someterse a esta. Explicar el acto, según Winch, implica especificar relaciones conceptuales entre las nociones de «orden» y «obediencia», y de este modo es muy diferente de aislar una dependencia causal entre dos eventos de la naturaleza.

Siguiendo a la primera publicación de *The Idea of a Social Science*, Winch amplió las ideas expuestas allí.[42] Las cuestiones planteadas se pueden ver obviamente en su forma más cabal cuando investigamos «formas de vida» muy diferentes de la nuestra. Como ejemplo de esto, Winch toma el celebrado análisis de Evans-Pritchard sobre la magia y la hechicería entre los Azande, fenómenos que parecen peculiarmente ajenos a los que se conocen en el contexto de la cultura europea. Sabemos, según Evans-Pritchard da por sentado, que aquello que los Azande creen acerca del poder de la magia para curar la enfermedad, por ejemplo, o sobre el de la brujería para producirla, es erróneo. La tarea, por consiguiente, consiste en mostrar cómo las prácticas mágicas, la hechicería y las adivinaciones de los oráculos sobre-

viven frente al hecho de que no dan los resultados que los Azande les atribuyen. Pero, según Winch, la pregunta no puede formularse legítimamente, en primer lugar, en la forma que Evans-Pritchard lo hace. La magia y la hechicería son centrales e intrínsecas de la cultura Zande, y en consecuencia deben entenderse de modo muy diferente a como entendemos creencias y prácticas similares que sobreviven aún en nuestra propia cultura. Sólo en contexto de esta hablamos de tales actividades calificándolas de «irracionales» o al menos de «incorrectas» o «erróneas».

Al considerar por qué nos vemos obligados a llegar a esta conclusión, Winch cita el análisis de Wittgenstein acerca de los juegos. Las reglas de un juego especifican un universo de significado que pertenece a la esfera del juego. Ahora bien: supongamos que en un juego particular una persona pueda ganar siempre mediante un truco simple; cuando la atención de sus compañeros de juego sea atraída por este hecho, el juego deja de ser tal. Sin embargo, no podemos decir que hemos comprendido que «realmente no era un juego en ningún sentido»; la cuestión es que ha aparecido un *nuevo* juego, limitado por principios diferentes del antiguo. «Vemos ahora algo distinto —dice Wittgenstein— y ya no podemos seguir jugando ingenuamente». [43] Al tratar de interpretar las ideas de la cultura Zande según las ideas occidentales de la «comprensión científica» el observador comete un error de categorías comparable con el que se comete cuando se intenta entender las reglas de un juego mediante supuestos basados en las reglas de otro. Las consecuencias relativistas de esta especie de análisis resultan evidentes: Winch procura soslayarlas especificando ciertas constantes en relación con las cuales pueden interpretarse distintas culturas. Luego de rechazar la «racionalidad científica», se afirma en lo que llama «nociones limitantes» que son presupuestas por «la misma concepción de la vida humana». Estas «nociones limitantes» —refiriéndose al nacimiento, la muerte y las relaciones sexuales— «están ineludiblemente involucradas en la vida de todas las sociedades humanas conocidas, de modo que nos ofrecen una indicación sobre qué debemos mirar, si nos sentimos desconcertados frente a un sistema ajeno de instituciones». [44]

La recepción crítica de la obra de Winch se encuentra ahora bien desarrollada en la literatura secundaria sobre el tema, y no intentaré hacer mucho más que reformular algunas de las observaciones principales manifestadas por sus críticos. [45]

Primero, su tratamiento de la «acción significativa» como equivalente de la conducta «gobernada por reglas» no es adecuado. *a*: La noción de «regla» pesa demasiado en el análisis de Winch, y no es explicada apropiadamente. [46] Según él, podemos demostrar que un modo cualquiera dado de conducta es gobernado por reglas, y que por consiguiente es «significativo», por

referencia a si tiene sentido o no decir que hay una forma «correcta» y otra «incorrecta» de realizarlo. Pero, como pregunta MacIntyre, ¿hay una forma «correcta» o «incorrecta» de dar un paseo? Concluye que no la hay, aunque ciertamente deseáríamos sostener que dar una caminata vespertina es «una actividad significativa». [47] En oposición a MacIntyre, sin embargo, preferiré decir que hay realmente dos sentidos en los que el criterio de hacer algo «correctamente» o «incorrectamente» puede aplicarse a una actividad tal como dar un paseo, y que es un fracaso completo del análisis de Winch el no distinguirlos. Un sentido es aquel en el cual la *expresión lingüística* «dar un paseo» puede ser aplicada de un modo correcto o incorrecto a una pauta particular de conducta: aquí se englobaría la discusión sobre si el ser empujado en un cochecillo de niño puede ser correctamente considerado como ejemplo de «dar un paseo». El segundo sentido se refiere a las evaluaciones *morales* de lo correcto y lo incorrecto, y las sanciones vinculadas con estas: el sentido en el cual caminar por el centro de una carretera principal puede ser considerado como una infracción de la ley.

b. Winch utiliza el concepto de «regla» de manera muy elástica, pero es evidente que la mayor parte de lo que él postula está influido por un modelo de reglas o convenciones lingüísticas donde la conformidad es esencialmente no problemática. Esto acarrea dos consecuencias: Primero, Winch no plantea una sola vez la pregunta: ¿las reglas *de quién*? Incluso el lenguaje, como argumentaré más adelante, expresa asimetrías del poder; y es imposible no aceptar que las normas sociales, especialmente las normas morales, son con frecuencia *impuestas* como obligaciones dentro de sistemas de dominación. Segundo, hay más de una especie de orientación que los actores pueden desarrollar vis-à-vis de las normas sociales: conocer el «significado» de una acción es muy distinto del compromiso de realizarla. Winch no se ocupa de la escala móvil que existe entre el compromiso moral y la evaluación cognoscitiva involucrada en el hecho de «seguir las reglas», que nuevamente está en relación directa con la significación del poder en la vida social.

c. De este modo, Winch tiende a confundir el significado de la acción con su ocurrencia. [48] Según él, hay una «relación intrínseca» entre un acto de dar una orden y un acto de obediencia a esa orden. Pero esto es sólo así en el nivel del «significado» o la inteligibilidad de la acción, o sea, en el plano de lo que *significa* usar las expresiones lingüísticas «orden», «obediencia», etc. El seguir las reglas, en el sentido de la ocurrencia real de un acto de obediencia a una orden, como Weber recalcó apropiadamente, no se explica identificando inteligibilidad de la «obediencia».

d. El reconocimiento de este último punto hace fracasar por completo el intento de Winch de dar razones lógicas para excluir

la posibilidad del análisis causal de las ciencias sociales, sobre la base de que esas acciones meramente «expresan ideas», y la relación entre las ideas es conceptual antes que causal. Puede en verdad ser correcto sostener que la explicación de por qué un hombre obedece una orden no puede ser considerada como un ejemplo de ley causal, pero esta es una cuestión diferente.

e. La versión de Winch en un aspecto más bien importante exagera las diferencias entre las ciencias sociales y las naturales en cuanto a la implicación casual, porque no desarrolla con amplitud suficiente el punto de que las «preguntas por qué» respecto de observaciones sobre la naturaleza, tanto de los legos como de los profesionales, también están orientadas a menudo hacia problemas de inteligibilidad. Así, alguien que pregunta: «¿Por qué se iluminó el cielo justamente entonces?» puede aceptar esta respuesta: «Fue un relámpago» (cf. *infra,* pág. 149 y sig.). [49]

Winch no desea argumentar que el observador sociológico, en sus intentos de explicar la conducta social, puede confinar su vocabulario al que utilizan los mismos actores legos. Pero aparte de una cantidad de comentarios hechos al pasar, no da indicación alguna sobre la relación que existe entre los conceptos legos y los técnicos, ni en verdad tampoco resulta muy claro por qué estos últimos se pueden necesitar. Las culturas diferentes son otros tantos «juegos de lenguaje» distintos que deben ser entendidos en sus propios términos, y las actividades del científico social que examina esta diversidad cultural, según dice Winch, se parecen al uso del conocimiento de un lenguaje para entender una conversación, no a la aplicación de generalizaciones científicas para comprender cómo funciona una pieza de una máquina. Las consecuencias de esto, aunque no se indican en detalle, parecen desmentir la pretensión del autor de que su análisis dilucida simplemente lo que los científicos sociales ya están haciendo. Una de las cosas que los sociólogos y antropólogos encaran ya es tratar de establecer generalizaciones sobre sociedades diferentes basadas en similitudes que no se formulan, y probablemente tampoco puedan formularse en los términos empleados por los miembros de esas sociedades, puesto que se proponen establecer comparaciones que no pueden expresarse en dichos términos o explicar en primer lugar por qué existen esas similitudes. Pero tales esfuerzos quedan, según parece, totalmente excluidos por la posición de Winch, que aparenta rechazar de plano la posibilidad de hacer tales comparaciones. [50] El hecho de que existen dificultades lógicas intrínsecas en la concepción de Winch lo indica su presurosa retirada de un relativismo absoluto, al hablar de ciertas «nociones limitantes» que existen en todas las sociedades humanas. Estas nociones en el fondo se refieren a los universales biológicos que en cierto sentido desempeñan un papel en toda existencia humana, y plantean exigencias que requieren la adap-

tación o el enfrentamiento de cualquier forma de organización social. Pero con seguridad esta tesis, aunque adecuadamente rodeada de restricciones, es precisamente de aquella clase que Winch pretende juzgar como ilegítima. Lo que se supone que debemos hacer, con referencia a tales universales, es dilucidar los rasgos desconcertantes de las instituciones ajenas: con ellos tenemos una especie de soporte en nuestros intentos por elaborar las relaciones internas dentro del sistema de ideas que se «expresan» en esas instituciones. Sin embargo, podría replicarse que las ideas relacionadas con la base sobre la cual se supone que debemos construir están *en sí mismas* aprisionadas dentro del propio juego de lenguaje, y pueden representar alguna especie de «exigencias inevitables» de la existencia del hombre en maneras que nada tienen que ver con lo que *nosotros* podríamos considerar, desde dentro de la forma de vida de la cultura occidental, como «universales biológicos».

La obra de Winch sólo es una contribución a un diluvio de escritos de filósofos británicos publicados durante la década de 1950 y principios de la de 1960, en los que la influencia del Wittgenstein del último período se destaca ampliamente, y que se ocupan de los problemas de la acción y el significado, y de la explicación de estos en función de «intenciones», «razones», «motivos», etc. La significación de la obra de Winch deriva quizá menos de su originalidad específica que del hecho de que está explícitamente enfocada hacia las ciencias sociales. Los escritos de la mayoría de los autores que expresan ideas similares a las de Winch o coincidentes con ellas, tales como Anscombe, Peters, Melden, Kenny y otros, prescindieron notablemente, en su mayor parte, de semejante énfasis. En los casos en que se orientaron hacia alguna otra disciplina fuera de la filosofía, se ocuparon de la psicología antes de que cualquiera de las ciencias sociales (o, como tal vez se podría decir, de las otras ciencias sociales), y particularmente de problemas del «conductismo». El impulso que aparece detrás de esta preocupación es sin duda, en grado sustancial, un producto de los temas de las *Philosophical Investigations*, con su observación repetidamente citada de que «en psicología hay métodos experimentales y *confusión conceptual*». Este relativo descuido de las ciencias sociales, según lo que se ve, parece más bien extraño. Porque es un elemento esencial de la «filosofía poswittgensteiniana» que, como lo señala Winch, «la dilucidación filosófica de la inteligencia humana, y las nociones asociadas con esta, requieren que esas nociones sean colocadas en el contexto de las relaciones entre los hombres en la sociedad. En tanto ha habido una genuina revolución en la filosofía durante los años recientes, tal vez esta radique en el énfasis sobre ese hecho y en la elaboración profunda de sus consecuencias, que encontramos en la obra de Wittgenstein». [51]

Ipse dixit. Aquí están a la vez la fuerza y la debilidad de la «revolución filosófica». Inmediatamente después de su declaración, Winch cita a Wittgenstein: «Lo que ha de ser aceptado, lo dado, son —podría decirse— las formas de vida». El epigrama resume las nuevas orientaciones del interés en la filosofía, y al mismo tiempo las circunscribe rigurosamente. Habiendo descubierto la «convención» social o las «reglas» sociales, y después de haber percibido que muchos de los procesos de intercambio entre el individuo y el mundo que lo rodea derivan de la conducta social y a la vez se expresan en ella, el filósofo toma las formas de la vida social como lo dado y diríamos que «trabaja retrocediendo» desde ahí para atacar los problemas de la filosofía. Las reglas establecidas fijan el límite de la investigación, y mientras que la conducta de los actores es retratada de modo determinado y convincente, los orígenes o «convenciones» se dejan ocultos en el misterio, y tal vez incluso como necesariamente inexplicables; no aparecen como «negociados», como productos en sí mismos de la acción humana, sino más bien como un fondo contra el cual tal acción se vuelve inteligible.

Resumen: la significación de las sociologías interpretativas

Este es un punto útil para resumir las contribuciones y limitaciones de la versión de Schutz de la fenomenología, la «etnometodología de Garfinkel y los esfuerzos de Winch para aplicar las ideas extraídas de las *Philosophical Investigations* a los problemas de la sociología. Hay diferencias más bien obvias entre los tres. He sostenido que los escritos de Schutz se ubican bastante próximos al programa fenomenológico originariamente establecido por Husserl; y que aunque Schutz abandona la fenomenología trascendental, lo hace arbitrariamente antes que proveyendo un argumento razonado. Por consiguiente, su obra presenta una tensión no resuelta entre una fenomenología arraigada en la experiencia del ego y un punto de vista radicalmente diferente que se origina en la existencia de un mundo intersubjetivo como condición previa de la comprensión de sí mismo de parte del sujeto particular. En este aspecto muy básico, la obra de Schutz se distancia mucho menos de la fenomenología tal como fue heredada de Husserl que la obra de Heidegger, Gadamer, Ricoeur y otros. En los escritos de estos últimos, la fenomenología existencial avanza considerablemente más cerca, como Abel y Habermas (*infra*, págs. 57 y sigs.) lo señalan, del punto de vista desarrollado por el Wittgenstein del último período y adoptado

por Winch, según el cual la comprensión de sí mismo sólo se considera posible mediante la apropiación por parte del sujeto de formas lingüísticas «públicamente disponibles». [52]

Garfinkel se remite a Schutz y Wittgenstein, no para establecer una explicación filosófica de la lógica de las ciencias sociales, sino para desarrollar una serie práctica de trabajos de investigación. Puesto que su interés principal es fomentar tales estudios, la base filosófica de la etnometodología permanece no dilucidada, dejándose para otros cualquier desarrollo de las consecuencias en este nivel. En la obra de Garfinkel se encuentran dos temas o puntos destacados opuestos que no se concilian entre sí. Por un lado, hay una tensión hacia un naturalismo perfectamente sincero, manifestado en el afán por proveer descripciones de expresiones indexales «libres del pensamiento de remedio». Por el otro lado, se ve un reconocimiento de lo que la tradición de las *Geisteswissenschaften* ha hecho familiar como el «círculo hermenéutico»: que no es posible descripción alguna que esté libre de «interpretación» a la luz de presuposiciones. El «análisis conversacional», se podría decir, tal como lo desarrollaron Sacks y Schegloff, [53] recoge el primero de estos hilos; Cicourel, Douglas y, de modo más radical, Blum y McHugh, recogen el segundo.[54]

Por divergentes que puedan ser en algunos respectos, las tres escuelas de pensamiento que he considerado antes tienen bastante en común. Coinciden en las siguientes conclusiones, cada una de las cuales creo que son ciertamente de profunda importancia para cualquier evaluación de la naturaleza del método sociológico. Primero, la *verstehen* debería ser considerada no como una técnica de investigación peculiar del científico social, sino como genérica de toda interacción social como tal: en las palabras de Schutz, como «la forma experiencial particular en la que el pensar del sentido común toma conocimiento del mundo sociocultural». [55] Segundo, es consecuencia directa de lo anterior que, de una manera básica, toda investigación social utiliza las mismas clases de recursos que los legos para comprender la conducta que se propone analizar o explicar; y viceversa, la «teorización práctica» de los legos no puede ser meramente descartada por el observador como un obstáculo para la comprensión «científica» de la conducta humana, sino que es un elemento vital por el cual los actores sociales *constituyen* o «hacen que ocurra» esa conducta. Tercero, los acopios de conocimiento a los que recurren rutinariamente los miembros de la sociedad para hacer un mundo social significativo dependen de un conocimiento orientado pragmáticamente, que en gran parte se da por sentado o queda implícito; esto es un «conocimiento» que el agente raras veces puede expresar en forma proposicional, y para el cual los ideales de la ciencia —precisión de la formulación, forma lógica exhaustiva, definición precisa del léxico—, no son requisitos necesarios.

Cuarto, los conceptos empleados por el científico social están vinculados con una comprensión previa de los que usan los legos al contituir un mundo social significativo, o dependen de ellos.

Cada una de estas conclusiones exige enmiendas y mayor esclarecimiento, que procuraré ofrecer en el curso de este estudio. El desarrollo de tales temas en la obra de estos diversos autores, sin embargo, está limitado por las debilidades características de sus concepciones. Primero, cada una de ellas se ocupa de la acción como significado antes que de la acción como *praxis*, o sea, el compromiso de los actores con la realización práctica de intereses, incluyendo la trasformación de la naturaleza mediante la actividad humana. Segundo, en parte como consecuencia de lo primero, ninguna reconoce la centralidad del poder en la vida social. Incluso una conversación pasajera entre dos personas es una relación de poder, a la cual los participantes pueden aportar recursos desiguales. La producción de un mundo social «ordenado» o «explicable» no puede ser comprendida meramente como un trabajo de colaboración realizado por *pares*: los significados que entran en juego expresan asimetrías del poder. Tercero, las normas o reglas sociales son susceptibles de interpretación diferencial; la interpretación diferencial de los «mismos» sistemas de ideas está en el corazón de las luchas basadas en la división de intereses: las luchas entre católicos y protestantes, por ejemplo, que han figurado en la historia del cristianismo de Occidente.

Ninguna de las tres escuelas consideradas hasta ahora tiene mucho que ofrecer sobre los problemas de la trasformación institucional y la historia. Es de cierta importancia, entonces, dirigirse a una tradición posterior que combina un interés básico por tales temas con un enfásis igual en las cuestiones del significado, la comunicación y la acción en la vida social.

Hermenéutica y teoría crítica: Gadamer, Apel, Habermas

La apropiación del término de J.S. Mill «ciencias morales» por Dilthey fue el origen del concepto de las *Geisteswissenschaften*; y sin embargo este último término hoy día no tiene equivalente directo en inglés. Aunque adoptaba una traducción del término de Mill, Dilthey trató de cuestionar de manera profunda las concepciones de aquel pensador sobre la lógica y la metodología de las ciencias de la conducta humana. La tradición del pensamiento en la que está situado Dilthey, y en la cual tuvo gran influencia formativa, antecede a la invención del término

que ha llegado a designarla y a la vez contrasta marcadamente con las escuelas filosóficas que dominaron en el mundo de habla inglesa desde Mill en adelante. Los orígenes de la filosofía hermenéutica en la era moderna son atribuidos quizá muy apropiadamente a Schleiermacher, pero también pueden encontrarse anticipaciones del intento de Schleiermacher de fundar un «programa general» para la hermenéutica en Herder y Friedrich Wolf.[56] Tratándose de una tradición de pensamiento que se extiende desde estos autores, a través de Dilthey, hasta Heidegger y Gadamer en la filosofía alemana más reciente, las perspectivas vinculadas con las *Geisteswissenschaften* han permanecido en gran parte extrañas a los autores de habla inglesa, con la excepción de uno o dos filósofos de la historia (de modo más notable, Collingwood). En consecuencia, resulta de particular interés ver que algunos filósofos alemanes contemporáneos influidos por la hermenéutica, tales como Apel y Habermas (junto con Ricoeur, en Francia) han reconocido una convergencia de pensamiento entre las tendencias contemporáneas de la filosofía hermenéutica y la ruptura con el empirismo lógico señalada en los escritos filosóficos anglosajones por la filosofía «poswittgensteiniana». Tanto Apel como Habermas, por ejemplo, discutieron explícitamente la obra de Winch; y si bien formularon críticas, trataron de demostrar que las ideas desarrolladas en ella, y de modo más general los temas de las *Philosophical Investigations*, alcanzan independientemente conclusiones que son paralelas a las que se han vuelto centrales en la hermenéutica.[57]

Pero eso no se produjo sin un cambio muy importante en la tradición hermenéutica en sí, que separa los escritos de los autores más recientes de sus predecesores del siglo XIX.[58] En común con la filosofía poswittgensteiniana, este cambio implica una apreciación revisada de la naturaleza del lenguaje y su significación en la vida social; como Gadamer lo señala concisamente: «*Verstehen ist sprachgebunden*» («La comprensión está vinculada con el lenguaje»).[59] La «hermenéutica primitiva» de Schleiermacher, Dilthey y otros, procuraba establecer la base de una discrepancia radical entre el estudio de la conducta humana y la ocurrencia de sucesos en la naturaleza, sosteniendo que la primera puede (y debe) ser *comprendida* captando la conciencia subjetiva de esa conducta, mientras que la segunda sólo puede ser causalmente *explicada* «desde fuera». En el contraste entre *verstehen* («comprender») y *erklären* («explicar»), se pone el acento en la «revivencia» psicológica *(nacherleben)* o reconstrucción imaginativa *(nachbilden)* de la experiencia del otro que se demanda del observador que desea estudiar la vida social humana y la historia. Este modo de concebir la *Verstehen*, tal como fuera expuesto por Droysen, por Dilthey (especialmente en sus primeros escritos) y en una versión más calificada por We-

ber, ha sido blanco de ataques de numerosos críticos de mentalidad positivista. La mayor parte de estos críticos sostuvieron que la comprensión interpretativa puede ser un valioso auxiliar de la ciencia social, como fuente de «hipótesis» sobre la conducta, pero que tales hipótesis deben ser confirmadas por otras descripciones, menos subjetivistas, de la conducta; según Abel, por ejemplo, «la operación de la *Verstehen* hace dos cosas: nos releva de una sensación de aprensión respecto de una conducta que no es familiar o es inesperada y es una fuente de "estimulaciones" que nos ayuda en la formulación de hipótesis». [60] Dadas las premisas de Dilthey y Weber, es quizá difícil resistir la fuerza de este tipo de crítica, puesto que por más que cada uno (Dilthey en particular) quería insistir en las diferencias que existen entre el estudio del hombre del hombre y las ciencias de la naturaleza, ambos deseaban insistir de modo similar en que el primero era capaz de producir resultados de «validez objetiva» comparables a los del segundo. Las ideas de Dilthey, en una forma modificada, no carecen de defensores hoy día;[61] pero el empuje principal del pensar hermenéutico, luego de la aparición de *Wahrheit und Methode* (1960), de Gadamer, tendió en una dirección diferente.

La versión de Gadamer de la *Verstehen* destaca que la comprensión, tal como está involucrada, por ejemplo, al interpretar las acciones de hombres del pasado, no es una cuestión subjetiva, «sino más bien una entrada en otra tradición, de modo que el pasado y el presente constantemente se median entre sí». [62] La «comprensión» es aún considerada por Gadamer, y también lo fue por Dilthey, como profundamente diferente de la «explicación» de los sucesos de la naturaleza, pero el primero rechaza la noción de que esto depende de una «revivencia» psicológica de las experiencias de aquellos de cuyas acciones se comprende el «significado»; se sostiene, en vez, que ello depende del intercambio entre dos marcos de referencia o de diferentes marcos culturales. Lo que caracteriza los objetos (sujetos) cuya conducta se estudia en las *Geisteswissenschaften* es que, en principio, el observador puede entrar en diálogo con ellos a fin de comprender cómo actúan, y ciertamente debe hacerlo en un sentido definido. Comprender un texto de un período histórico remoto del nuestro, por ejemplo, o de una cultura muy diferente de la nuestra, es, según Gadamer, esencialmente un proceso creativo en el cual el observador, al penetrar en el modo ajeno de existencia, enriquece su propio conocimiento de sí mismo mediante la adquisición del conocimiento de los otros. La *Verstehen* consiste en no colocarse uno mismo «dentro» de la experiencia subjetiva del autor de un texto, sino en comprender el arte literario captando, para usar el término de Wittgenstein, la «forma de vida» que le da significado. La comprensión se consigue a través del discurso; así, la *Verstehen* está apartada del indivi-

dualismo cartesiano en el cual fue establecida por Dilthey (de nuevo en sus primeros trabajos), y en cambio se la vincula con el lenguaje como medio de la intersubjetividad y como expresión concreta de «formas de vida» o de lo que Gadamer llama «tradiciones».

Al abandonar la idea de la «revivencia» como lo central de la hermenéutica, Gadamer deja también la búsqueda del conocimiento «objetivo» a la manera de Dilthey y Weber (aunque no de la «verdad»); toda comprensión es situada en la historia, y es comprensión desde dentro de un marco particular de referencia, tradición o cultura. De acuerdo con la noción del círculo hermenéutico, que Gadamer adopta de Heidegger, tal como este lo afirma, «Cualquier interpretación que ha de aportar comprensión debe ya haber comprendido lo que ha de ser interpretado». [63] Toda comprensión requiere alguna medida de comprensión previa mediante la cual la comprensión posterior resulta posible. Leer una novela, por ejemplo, implica comprender cada capítulo particular, a medida que uno va llegando a él en función de una noción cada vez más completa de la trama total del libro; la comprensión de la forma global de la novela, por otro lado, se profundiza al captar secuencias particulares de ella, y esta comprensión global enriquecida a su vez ayuda a producir una apreciación más cabal de los sucesos específicos que se describen a medida que la obra se desarrolla. La comprensión de las cosas humanas (obras de arte, textos literarios) por la vía del círculo hermenéutico, dice Gadamer, no debe verse como un «método». Es más bien el proceso ontológico del discurso humano en operación, en el cual, a través de la mediación del lenguaje, «la vida media a la vida». Según las palabras de Gadamer, la comprensión de un lenguaje «no supone un procedimiento de interpretación». Comprender un lenguaje es ser capaz de «vivir en él», un principio «que vales no sólo para las lenguas vivas, sino también para las muertas». El problema hermenéutico, por consiguiente, no es un problema sobre el manejo adecuado de una lengua, sino el de una comprensión correcta de las cosas que se realiza (*geschieht*) a través del medio lingüístico. [64]

La obra *Wahrheit und Methode*, de Gadamer, concluye con una afirmación del punto de vista comprehensivo de la hermenéutica, que ya no ha de seguir confinada a las *Geisteswissenschaften*, sino que se extiende a todas las formas de la investigación. No puede haber tipo alguno de investigación desde la conversación más casual hasta el aparato de las ciencias naturales, que se halle libre de presuposiciones, que expresan el marco de la tradición, sin el cual es imposible el pensamiento. Esto no significa en modo alguno —dice— que ese marco ha de ser considerado inmune a la crítica y la revisión; por el contrario, ya sea en la vida diaria, en las artes literarias o en las ciencias sociales y naturales, está crónicamente en un proceso de trasmutación, aunque

sigue siendo durante todo el tiempo la trama misma de nuestro pensamiento y acción. Así, pues, la hermenéutica es un «modo universal de filosofía» y «no meramente la base metodológica de las llamadas ciencias humanas». [65]

Las afinidades entre algunos aspectos principales de las ideas de Gadamer y las del Wittgenstein del último período son notables, puesto que las *Philosophical Investigations*, aunque escritas en alemán, parecen no haber sido influidas por las fuentes intelectuales a que recurriera el primero. Si existe un aspecto importante en el que las obras posteriores de Wittgenstein continúan los temas de su *Tractatus* este es el del principio de que los límites del lenguaje son los límites del mundo; Gadamer le hace eco, al decir que «el Ser se manifiesta en el lenguaje». [66] Para Gadamer, como para el Wittgenstein del último período, el lenguaje no es primero y ante todo un sistema de signos o representaciones que de alguna manera «están en lugar» de los objetos, sino una expresión del modo humano de «ser en el mundo». Apel ha tratado de mostrar con cierto detalle que estas afinidades ya son evidentes en Heidegger. Pero indica, junto con Habermas, que la filosofía de Gadamer también provee un enfoque crítico de la obra de Wittgenstein, y particularmente del esfuerzo de Winch por aplicar las ideas extraídas de aquella a la lógica de las ciencias sociales. Como observa Apel, al igual que Dilthey unas siete u ocho décadas antes que él, Winch utiliza la *Lógica* de Mill como un contraste polémico contra el cual desarrolla sus propias [67] ideas. Al hacerlo —continúa—, Winch alcanza una posición que lo coloca cerca de la teoría hermenéutica; pero el carácter de su obra, que no es histórico, le impide seguir desarrollando sus consecuencias de modo suficiente. Tal como su mentor, se detiene ahí donde los intereses principales de la hermenéutica realmente empiezan, en el contacto entre diferentes «formas de vida» o «juegos de lenguaje». Como lo expresara otro comentador: «Las dificultades de una sociología interpretativa del lenguaje, de acuerdo con el modelo de Winch, revelan últimamente el límite de la filosofía del lenguaje de Wittgenstein en sí: es el límite detrás del cual está la hermenéutica, y que Wittgenstein no cruzó». [68] Según Apel, las ideas de Winch desembocan en un relativismo insostenible, porque no alcanza a ver que hay siempre una tensión, como asimismo una reciprocidad, entre tres «momentos» de los juegos de lenguaje, entre el «uso del lenguaje», la «forma práctica de vida» y la «comprensión del mundo». Así, el cristianismo de Occidente forma una unidad, un sistema cultural único, y, sin embargo, se encuentra en constante diálogo interno y externo, lo que es la fuente de su cambio a través del tiempo. El diálogo que se establece cuando dos culturas se encuentran no es diferente en su calidad del que está involucrado en el interior de cualquier tipo de tradición vital o

«forma de vida», que constantemente se está «trascendiendo a sí misma». [69]

Apel y Habermas han utilizado considerablemente la obra de Gadamer en sus propios escritos, que se orientan a vincular la hermenéutica con otras formas de análisis de las ciencias sociales. Si bien existe un sentido muy importante en el cual la «interpretación» a la luz de presuposiciones (teóricas) es necesaria para todas las formas de investigación, en las ciencias sociales o naturales, es igualmente importante, de acuerdo con ellos, recalcar que el estudio de la actividad humana no puede ser puramente hermenéutico, limitación en que se encierran tanto Gadamer como Winch. [70] La tesis de la «universalidad de la hermenéutica» sólo podría sostenerse si el hombre fuera totalmente trasparente para él mismo, en un mundo de perfecta racionalidad hegeliana. Es necesario, de hecho, resistir la pretensión de universalidad, con respecto a la explicación de la conducta humana, de las dos mayores tradiciones competitivas de la filosofía: la hermenéutica y el positivismo. [71] Cada una aspira a cubrir la esfera completa de la conducta humana, para acomodarla a su esquema lógico particular. De acuerdo con los filósofos hermenéuticos, toda acción humana ha de ser «comprendida», y es refractaria al tipo nomológico de explicación que caracteriza a las ciencias naturales; a los ojos de los filósofos de visión positivista, por el otro lado, la forma lógica de las ciencias naturales vale también, hablando en general, para las ciencias sociales.

Para Apel y Habermas, sin embargo, las ciencias sociales son a la vez hermenéuticas y nomológicas («cuasi-naturalistas»); y estas dos clases de tentativas también deben ser complementadas por una tercera: la de la «teoría crítica».

El encuentro psicoanalítico, o por lo menos una versión típica ideal de este, puede ser considerado, según se alega, como un modelo de las relaciones entre la interpretación hermenéutica, la explicación nomológica y la teoría crítica: según las palabras de Habermas, «como el único ejemplo tangible de una ciencia que incorpora la reflexión metódica de sí misma». [72] El psicoanálisis es primero y ante todo interpretativo, puesto que es objetivo del analista comprender las verbalizaciones del analizado, explicar su significado (oculto), un objetivo que se cumple a través del diálogo. Pero la teoría y la práctica psicoanalíticas no permanecen en el nivel hermenéutico; es un objetivo esencial del psicoanálisis penetrar debajo de las descripciones de la experiencia ofrecidas por el analizado con el fin de explicar causalmente por qué se trata de representaciones distorsionadas o por qué ocultan un material que se ha vuelto inaccesible para la conciencia. En el proceso de la terapia psicoanalítica, el psicoanalista se mueve constantemente de un nivel, o esquema de referencia a otro, «explicando» así qué es lo que hay detrás de la distorsiona-

da comprensión de sí mismo del paciente. En los escritos originales de Freud, este «hilvanamiento» necesario entre lo hermenéutico y lo nomológico no fue explícitamente reconocido como tal; de ahí la confusión de términos tales como «energía», usado en analogía con las fuerzas físicas, con aquellos que se refieren a categorías «significativas» («símbolo», etc.). [73] Lo que vincula entre sí y sin embargo también equilibra los momentos hermenéutico y nomológico del encuentro psicoanalítico, según afirma Habermas, es el impulso emancipador que constituye su estímulo. Si tiene éxito, la terapia psicoanalítica traduce los procesos inconcientes, que mueven a la persona a comportarse de maneras no sujetas a su propio control voluntario, a modos concientes de acción que están sujetos a su dominio racional. El psicoanálisis realiza la tarea crítica, al apoyar el conocimiento de sí mismo del analizado, al liberarlo de los impulsos y tensiones de factores que mueven su actividad sin la mediación de la conciencia.

En los escritos de Habermas, la división de las ciencias sociales en empírico-analíticas (nomológicas), hermenéuticas y críticas se integra con una serie de otras clasificaciones que conectan la epistemología de las ciencias sociales con su materia concreta. La triple división que acabamos de mencionar corresponde a tres especies de «interés cognoscitivo» que atañen a los hombres en su relación tanto con el mundo social como con el natural. El conocimiento nomológico se dirige primariamente hacia un interés en el control técnico o dominio técnico de un conjunto de relaciones causales. (Esta especie de conocimiento, según dice Habermas, nunca es «neutral», y es precisamente la tendencia, expresada en un aspecto de las filosofías positivistas, a considerarlo como el prototipo de todo conocimiento lo que crea una forma enmascarada de legitimación de las estructuras de dominación: este es, por supuesto, un tema principal de sus escritos, que los conecta con los de la «generación más antigua» de los filósofos de Francfort, y más allá de ellos con los del primer Lukács). [74] La hermenéutica, por otra parte, se dirige a comprender la participación de los actores en una «forma de vida» intersubjetiva, y por consiguiente hacia un interés en mejorar la comunicación humana o la comprensión de sí mismo. La teoría crítica está vinculada con un «interés emancipador» porque intenta trascender a cada uno de los tipos anteriores de interés considerados separadamente, buscando liberar a los hombres de la dominación: no sólo de la dominación de los otros, sino de su dominación por fuerzas que no comprenden o controlan (incluso fuerzas que de hecho son en sí mismas creaciones humanas).

Estos tres conjuntos de intereses «constitutivos de conocimiento» están conectados, además, en las ciencias sociales, con algunas distinciones conceptuales sustantivas de la mayor importancia formuladas por Habermas. Una preocupación del

análisis social tiene que ver con la *acción racional sujeta a fines* (*Zweckrationalität,* de Weber), que Habermas rotula también simplemente «trabajo» o «labor», y que se refiere «a la acción instrumental, o a la elección racional, o a su conjunción». La acción instrumental depende del conocimiento nomológico, formado mediante la observación empírica o la experiencia; tal conocimiento también conforma las decisiones técnicas sobre estrategias y su elección racional. La acción racional respecto de fines ha de ser distinguida conceptualmente de la «interacción», que se refiere a la comunicación intersubjetiva y al simbolismo gobernado por normas consensuales (o, como las designa Winch, «reglas»), y se expresa en términos del lenguaje corriente.[75] Los significados-en-contexto que caracterizan la acción cotidiana tienen que ser captados hermenéuticamente, por el observador científico social tal como por los participantes. Pero el primero puede hacer uso —así como lo hacen estos últimos de modo sobreentendido— del carácter reflexivo del habla: el hecho de que el lenguaje ordinario es su propio metalenguaje.[76] A las nociones de «trabajo» e «interacción» se puede agregar la de evaluación de la conducta humana a la luz de las normas englobantes de la razón, según lo especifican las tareas de la «teoría crítica». Tales normas de racionalidad ciertamente deben ser distinguidas de la forma técnica de la racionalidad respecto de fines, pero, según Habermas, están tan ubicadas «en la historia» como lo está la última. El progreso de la autocomprensión humana, de acuerdo con Habermas y Apel, avanza en el sentido de liberar al hombre de la servidumbre de la causalidad (en la que su conducta aparece exactamente como una serie de eventos «en la naturaleza») expandiendo la esfera de la «acción libre».[77]

La filosofía de Gadamer, a causa del énfasis puesto en la centralidad del lenguaje, y especialmente en el diálogo dentro y entre las «comunidades de lenguaje», acerca más indudablemente la hermenéutica a las otras corrientes principales de la filosofía moderna. Podemos coincidir en este respecto con Ricoeur cuando observa: «El lenguaje es el campo de reunión común de las investigaciones de Wittgenstein, la filosofía lingüística inglesa, la fenomenología que deriva de Husserl, las investigaciones de Heidegger, las obras de la escuela bultmanniana y de otras escuelas de exégesis del Nuevo Testamento, los trabajos de historia comparada de la religión y la antropología referentes a mitos, rituales y creencias, y finalmente el psicoanálisis».[78] La versión de Gadamer aleja sus concepciones de las de la tradición anterior de las *Geisteswissenschaften* en cuanto que al remarcar el carácter «disponible» del significado a través de las expresiones lingüísticas compartidas, es capaz de abandonar el «individualismo metodológico» del Dilthey de la primera época (y de Weber). Existe sin duda, por otra parte, una confluencia entre la hermenéutica

y la crítica del empirismo clásico que se origina en la filosofía de la ciencia, en cuanto ambas procuran rechazar las filosofías preocupadas por los «puntos de partida». Ricoeur, a su vez, lo dice apropiadamente cuando habla de la necesidad de encontrar un «tercer camino» en la filosofía como parte de su crítica de la fenomenología trascendental; esta última partió de una ilusión de la filosofía, la del objetivismo, en la que el sujeto está «perdido y olvidado en el mundo»; pero Husserl reemplazó esta ilusión por una segunda, la de la revelación reflexiva del sujeto.[79]

Si los escritos de Gadamer evitan con éxito algunas de las dificultades de la fase temprana de la filosofía hermenéutica, sin embargo también crean otras. Algunas de ellas fueron examinadas ya de un modo bastante completo por Apel y Habermas. Una versión puramente hermenéutica de las ciencias sociales coloca fuera de lugar la posibilidad, que en verdad es una necesidad, de analizar la conducta social en términos que vayan más allá de los de los actores situados en tradiciones particulares, y que tengan significación explicativa en relación con ellas.[80] Igualmente importantes son los problemas planteados por el modelo del diálogo en sí, tal como Gadamer lo elabora. Este autor alega que la hermenéutica es «una disciplina que garantiza la verdad».[81] Pero eso significa que la verdad es inherente al ser, error fundamental de la fenomenología existencialista, y que no fue superado por la apelación de Gadamer a la dialéctica. Betti comenta que si bien la exposición de Gadamer de la hermenéutica podría garantizar muy bien la unidad interna de los materiales interpretativos de una obra de literatura, por ejemplo, o de las acciones de los hombres en otro período histórico o en una cultura extraña, elude como no problemática cualquier otra cuestión referente a la «corrección» de tales interpretaciones. De acuerdo con Betti, hay cuatro premisas de la hermenéutica, de las cuales Gadamer sólo trata las tres primeras: el objeto tiene que ser comprendido en sus propios términos, es decir, como sujeto («autonomía hermenéutica»); tiene que ser comprendido en el contexto («coherencia significativa»); tiene que conformarse a lo que Betti llama la «realidad» de la experiencia del intérprete («comprensión previa»). Pero hay comprendida también una cuarta premisa que aunque apuntala a las otras tres no aparece en la obra de Gadamer. Esta es la de la «equivalencia de significado» (*Sinnadäquanz des Verstehens*): la que afirma que la interpretación de un producto humano o acción debe «adecuarse» con las intenciones de su causante.[82]

Betti no está solo al ofrecer una especie de crítica así de las ideas de Gadamer, y ampliaré aquí este punto.[83] De acuerdo con Gadamer, la hermenéutica no es un método, ni es capaz de originar versiones que puedan ser juzgadas «correctas» o «incorrectas» en función de «lo que un autor quiso comunicar» a través

de un texto. El significado de un texto no reside en el intento comunicativo de su creador, sino en la mediación que se establece entre la obra y los que la «comprenden» desde el contexto de una tradición diferente. Para Gadamer, siguiendo a Heidegger, «el lenguaje habla su propio significado»: como lo dice una de las expresiones crípticas de Heidegger, «*Ihr Sprechen spricht für uns im Gesprochenen*» («El lenguaje de los otros habla para nosotros en lo que se dice»). Por consiguiente, un texto escrito es diferente del habla, el cual supone a la vez un sujeto parlante y otro al cual las palabras están dirigidas. Una obra de arte literario es significativa en y desde sí misma, y asume el «ser autónomo» del lenguaje como tal. Las circunstancias de haber sido escrito son básicas para el fenómeno hermenéutico: el texto adquiere una existencia propia, separada de la de su autor. Puesto que la comprensión de un texto es una mediación creativa de tradiciones, tal comprensión es un proceso infinito; nunca puede ser «completada», porque continuamente se hacen aparecer nuevos significados a través de las lecturas de la obra dentro de nuevas tradiciones. Lo atractivo de esta concepción es evidente. Al tratar la comprensión como una actividad productiva, que no está ceñida a criterio alguno de exactitud interpretativa respecto de las intenciones de un autor, parece adecuado para considerar, por ejemplo, las diferentes «lecturas» de Marx que se hicieron a través de las generaciones desde fines del siglo XIX. Pero la dificultad que enfrenta este punto de vista es igualmente obvia: la adopción de una lectura antes que otra aparece como una cuestión arbitraria. Los debates de los eruditos sobre el análisis de los escritos de Marx, para seguir con el mismo ejemplo, parecen simplemente esfuerzos perdidos. Gadamer se esmera por evitar esta especie de «nihilismo»: para él, la «verdad» existe en lo fecundo de la autoclarificación mediante la cual se explora la mutualidad de las tradiciones, y una apelación a conformarse a la tradición sirve de ayuda para descartar lecturas alternativas entre los que operan dentro de ella. Pero esto no sirve para ocuparse de la comparación de lecturas hechas desde tradiciones diferentes; y por cierto tampoco se ve cómo puede ser válido para versiones diferentes de la *misma* «tradición» aplicada a la comprensión de textos, puesto que parece presumir que las tradiciones son internamente unificadas y coherentes (como lo hace Winch con las «formas de vida»). A la luz de todo esto, es importante seguir a Betti al enfatizar la necesidad de reconocer la autonomía del objeto —el texto como una creación situada de su autor— sin renunciar a la importancia de lo que Gadamer quiere afirmar. Hay una diferencia entre tratar de comprender lo que un autor quiso decir mediante lo que escribió y cómo el texto fue recibido entre los contemporáneos a quienes fue dirigido, de un lado, y la comprensión de la significación del texto para nuestras

propias circunstancias del presente, por el otro lado.

El reconocimiento de esta diferencia restablece la hermenéutica como método. Gadamer sostiene que la «comprensión» no debería ser confundida con la «interpretación». Leer una novela no demanda un proceso de interpretación; la novela absorbe al lector en una forma prerreflexiva. Al rechazar el «método», las consideraciones de Gadamer sobre la hermenéutica, aunque bastante impregnadas del anticientificismo de Heidegger, tienen alguna afinidad con ciertos desarrollos recientes de la filosofía de la ciencia, notablemente con el llamado de Feyerabend para «abandonar el método». La importancia de estas ideas, sin embargo, no reside en la aceptación del repudio del método en forma definitiva, sino precisamente en sus consecuencias para su reconstrucción. Deseo decir que la hermenéutica no encuentra su escala central de problemas en la comprensión de los textos escritos como tales, sino en la mediación de los marcos de significado en general (cf. pág. 147 y sigs.). Por otra parte, existen dos órdenes de problemas hermenéuticos, cuya conexión es vital delinear, y que abarcan a la vez las ciencias sociales y las naturales. Uno se refiere a la condición prerreflexiva de la experiencia, ya sea por el carácter «preinterpretado» de la realidad social, o por el carácter «impregnado de teoría» de las observaciones dentro de las ciencias naturales (que por supuesto no están enteramente separados). En este sentido es perfectamente justo destacar que leer una novela o hablar a un conocido casual en la calle no son actividades «interpretativas», sino componentes de la «corriente de la vida» que ellas mismas constituyen; las presuposiciones en función de las cuales tales actividades «adquieren sentido» son utilizadas de una manera tácita. Sin embargo, incluso los intercambios diarios de la vida cotidiana no son enteramente prerreflexivos, y (como queda claro en la etnometodología) la aplicación reflexiva de los «procedimientos explicativos» resulta crucial en todo sentido para su continuidad: los actores sociales competentes en este respecto han compartido métodos de interpretación social, y el término «etnometodología» se aplica a ellos de un modo perfectamente adecuado. El «método», por consiguiente, no es exclusivo de las ciencias sociales y naturales en cuanto tales, aunque es esencial para ellas, a pesar del hecho de que los criterios de evaluación de los «descubrimientos» en estas ciencias presentan en parte discrepancias con los procedimientos explicativos de la vida cotidiana.

Existe un importante e instructivo contraste entre la hermenéutica textual, tal como la representa Gadamer, y los análisis del significado por parte de filósofos anglosajones recientes. Mientras que Gadamer procura evitar referencias a las intenciones de los actores de la comprensión de los textos, algunos filósofos de habla inglesa han tratado de explicar el «significado»

directamente en relación con las intenciones (*infra*, pág. 87 y sigs.). Quizá significativamente pocos de esos filósofos tuvieran alguna preocupación por lo que se halla involucrado en la comprensión de los textos escritos. Más adelante argumentaré que las teorías «intencionalistas» del significado, tal como están, son tan insostenibles como su recíproca en la fenomenología hermenéutica, que sustenta que «el lenguaje habla». Para sobresimplificar: si la una está cerca del «idealismo subjetivo», la otra se acerca al «idealismo objetivo». La primera está estrechamente vinculada con las explicaciones subjetivistas de la acción como asimismo del significado, aunque no en los casos en que deriva directamente de la influencia de Wittgenstein.

Gadamer se funda en gran parte en Heidegger al suponer que «lo que un autor se propuso significar» no puede ser recapturado, puesto que hay un abismo ontológico entre el presente y el pasado; el ser es en el tiempo, y la diferencia temporal es una diferenciación del ser. Aunque al aceptar la mediación de las tradiciones mediante el diálogo Gadamer en su argumentación va más allá de los límites del análisis de Wittgenstein acerca de los juegos de lenguaje, su punto de vista parece reproducir en ciertos respectos capitales una parálisis wittgensteiniana del impulso crítico. El alejamiento de las tradiciones y la consiguiente inefabilidad de lo que ha pasado excluyen la posibilidad de someterlos a la crítica. En esto hace hincapié Habermas.

No es mi propósito ofrecer especie alguna de análisis completo de la formulación de Habermas de la teoría crítica, y sólo me ocuparé de algunos aspectos de su noción de la «competencia comunicativa»: principalmente, en relación con lo que llama la comunicación «normal» antes que la «distorsionada». La idea de la competencia comunicativa se sugiere como un paralelo del concepto de Chomsky de la «competencia lingüística», aunque es distinta de esta. La versión de Chomsky es «monológica», y sólo nos conduce hasta los márgenes de la *comunicación*, como un fenómeno intersubjetivo, que no puede dilucidar adecuadamente; las unidades semánticas, o «significados», no son meramente características abstractas del equipo lingüístico de personas individuales, sino que son intersubjetivamente producidas en la interacción o *diálogo*. Para generar significados en la interacción, los parlantes deben ser no sólo «competentes» en el sentido de Chomsky (monológico), sino que deben dominar los ordenamientos sociales que convierten la maestría del lenguaje en las comprensiones de los otros... «el producir una situación de comunicación potencial de lenguaje ordinario corresponde en sí mismo a la competencia general del parlante ideal». [84] Habermas distingue dos características generales del lenguaje ordinario que son básicas para la competencia comunicativa: primero,

siguiendo a Austin, la posesión de una variedad de efectuaciones que caracterizan las situaciones del lenguaje como «prometedoras», «anunciadoras», «suplicantes», etc.; y segundo, elementos demostrativos (o sea expresiones indexales en el sentido de Bar-Hillel) tales como «Yo», «tú», «aquí», etc., que caracterizan la relación entre los parlantes, o su relación con la «situación» de comunicación. El manejo de estos últimos puede ser expresado como una serie de «universales» constitutivos de diálogo: o sea características universales de situaciones de lenguaje que vuelven posible la reciprocidad de la comprensión en la comunicación. Tales universales incluyen: *a*) Los pronombres personales y sus derivados, que proveen un sistema de referencia en la interacción. Estos suponen ante todo el dominio de la reflexividad del «yo» y el «tú»: yo soy «yo» para ti, pero reconozco que tú eres también «yo» para ti siendo simultáneamente «tú» para mí. *b*) Los términos demostrativos del tiempo, el espacio y la sustancia, utilizados para constituir un sistema de referencia denotativo, y para situar de este modo el discurso. *c*) Terminologías de trato, saludo, pregunta, respuesta o «lenguaje de referencia» indirecta: todas estas son efectuaciones que caracterizan de un modo metalingüístico el acto del lenguaje como tal (en las palabras de Garfinkel, «organizan los conjuntos cuyas reales características describen»). *d*) Los términos «existenciales», que diferencian modos de ser. Estas son expresiones que al aparecer como elementos constitutivos de las situaciones de lenguaje, las caracterizan como presumiendo distinciones entre la esencia y la apariencia (este trabajo se realiza «concediendo», «mostrando», «revelando», etc.), entre el ser y la apariencia (la diferenciación entre los mundos subjetivo y público: «pretendiendo», «asegurando», etc.) y entre el ser y la obligación («obedecer», «negar», etc.).

En el «diálogo puro», según propone Habermas —o sea, abstrayendo de los elementos no lingüísticos en el contexto de los actos de lenguaje, que siempre se dan en cualesquiera circunstancias reales de comunicación—, podemos establecer un modelo de perfecta comprensión mutua. Esta se verifica allí donde hay una simetría completa entre los participantes, de modo que «la comunicación no será obstruida por restricciones externas a su propia estructura». Tal simetría tiene tres rasgos principales: el logro de un «consenso irrestricto», alcanzado solamente a través del examen racional de los argumentos; la total y mutua comprensión del otro; el reconocimiento mutuo del derecho auténtico del otro a adoptar el rol que cumple en el diálogo como socio pleno e igual. [85] En sus escritos más recientes, esto retrotrae a Habermas a una preocupación por la «verdad» en las normas de la interacción comunicativa. [86] Este tema parece haber sido desarrollado hasta ahora sólo en forma rudimentaria, pero el impulso del pensamiento de Habermas resulta bastante

evidente, aun cuando esté oscuramente expresado. La verdad, dice Habermas, remitiéndose en parte a un argumento de Strawson, no ha de ser buscado en lo que garantiza la «objetividad» de la experiencia, sino «en la posibilidad de la corroboración argumentativa de una pretensión de verdad». [87] Puesto que la «verdad» depende del discurso racional, para Habermas se conecta directamente con la determinación de la comunicación como «no-neurótica» (en el nivel de la persona) y «no-ideológica» (en el nivel del grupo): «las barreras a la comunicación que trasforman en una ficción precisamente la atribución recíproca de la explicabilidad (racional) mantienen al mismo tiempo la creencia en la legitimidad que sostiene la ficción e impide que pueda ser descubierta. Este es el logro paradójico de ideologías cuyo prototipo individual la perturbación neurótica...». [88]

La extraordinaria amplitud de la obra de Habermas hace que no corresponda en absoluto el menor intento de abordar aquí una crítica exhaustiva de ella; por otra parte, hay muchísimo trabajo en marcha, y aún no está perfectamente claro adónde conducirán a Habermas los presentes temas más metodológicos. Limitaré cualquier observación crítica a puntos que tengan relación inmediata con el resto de este estudio. Bajo ciertos aspectos, los escritos de Habermas subsumen gran parte de los intereses propios de las escuelas de pensamiento que he considerado antes, recurriendo libremente y por igual a la fenomenología existencialista y a la filosofía poswittgensteiniana, pero con clara noción de que su alcance es limitado. Sin embargo lo que aporta Habermas no sirve como marco adecuado de análisis para los problemas que quiero abordar en este estudio. Esto se debe en cierta medida a que el propósito principal de sus escritos, el de dilucidar un marco para la teoría crítica en la tradición de la filosofía social de Francfort, atraviesa trasversalmente los temas que quiero seguir; pero también se debe a lo que considero como dificultades básicas de sus ideas. Primero, Habermas (y Apel) tienen perfecta razón al sugerir que las ciencias sociales funden los esfuerzos hermenéuticos y nomológicos, pero tienden a operar con un modelo muy simple de las ciencias naturales, que son descritas en una forma tradicional, incluso positivista. Habermas, de hecho, analiza raramente las ciencias naturales de modo directo, refiriéndose a ellas principalmente en relación con la pretensión de conocimiento o «interés cognoscitivo» en el control técnico que las caracteriza (pero que caracteriza también a otras disciplinas). Es importante destacar que *existe* una universalidad para la hermenéutica: las teorías científicas constituyen marcos de significado exactamente como lo hacen otros «juegos de lenguaje». La «explicación» en las ciencias naturales adopta diversas formas, precisamente como en otras esferas de la investigación. Las preguntas «por qué» en esas ciencias no siempre están orien-

tadas ciertamente hacia las leyes generales, ni las respuestas a estas implican necesariamente alguna referencia a tales leyes: tal como sucede en relación con la acción humana, «comprender», o sea tornar «inteligible» dentro de un marco de significado, es a menudo «explicar», o sea ofrecer una versión que resuelva «adecuadamente» un enigma (cf. *infra*, pág. 151 y sigs.).

Segundo, Habermas parece seguir a la mayoría de los filósofos poswittgensteinianos al asimilar el «significado» con la interpretación de la acción intencional, de modo que la caracterización o identificación de los actos depende lógicamente de la identificación de los propósitos para los cuales fueron emprendidos. Pero esto conduce hacia toda clase de dificultades lógicas y sociológicas y, como trataré de mostrar en detalle más adelante, es un elemento que unifica enfoques de la teoría social nominalmente opuestos entre sí: por ejemplo, las de Winch y Parsons. Tercero, la diferenciación de Habermas entre «trabajo» (labor) e «interacción» ronda ambiguamente por los límites de la antropología filosófica y la sociología. La distinción parece derivar de la oposición abstracta entre el «interés en el control técnico» y el «interés en la comprensión». Pero la simetría lógica del esquema en este plano parece frustrar su posible aplicación en el nivel más mundano del análisis social. Según Habermas, el «trabajo» y la «interacción»... «siguen patrones racionalmente reconstruibles que son lógicamente independientes entre sí. [89] Si bien semejante separación entre la razón instrumental y la comprensión mutua podría ser defendible en relación con la lógica propia de pretensiones divergentes del conocimiento, esto ciertamente no es así en relación al análisis de la conducta social en sí misma. Cualquiera que sea el modo en que se lo defina, en el sentido amplio de la *Praxis* o en el más estrecho de la trasformación de la naturaleza por la actividad humana, el trabajo no está moldeado solamente (excepto quizás en un estado de alienación) por la razón instrumental; tampoco la interacción está orientada meramente hacia la comprensión mutua o el «consenso», sino a la realización de fines que con no poca frecuencia se excluyen entre sí. Las debilidades de la posición de Habermas parecen reflejarse en su teoría crítica que, construida en torno de un modelo de «diálogo idealizado», simétrico, parece tomar como su tema central la realización del consenso al que se ha llegado a través de un debate racional; pero cómo se relaciona esto con las circunstancias en las que las luchas, o la dominación explotadora, se orientan hacia la distribución de *recursos escasos* es algo que no se aclara.

Cuarto, así como es difícil ver de qué manera el modelo del «diálogo idealizado» ha de ser vinculado con las divergencias de interés en relación con los recursos escasos en los encuentros sociales, tampoco queda claro cómo se lo conciliará, en la comunicación misma, con todos elementos contextuales (aspectos del

ambiente físico, gestos, expresiones faciales, etc.) característicamente presentes en la interacción, es decir: si tal modelo ha de ser empleado alguna vez al servicio del análisis social concreto. ¿Están los «universales constitutivos de diálogo» *lógicamente* implicados en la noción de diálogo? Si lo están, las recientes observaciones de Habermas sobre la «verdad», por opacas que sean, parecen sugerir que su naturaleza e interrelaciones ciertamente necesitan ser especificadas más completamente; pero si no lo están, entonces alguna especie de observaciones empíricas detalladas sobre la comunicación parecería ser requerida, aunque no provista. Quinto; la referencia de Habermas al psicoanálisis como un modelo de teoría y práctica para las ciencias sociales en su conjunto tiene un atractivo definido, porque parece corporizar cada uno de los rasgos sobre los que llama la atención: la mediación de la «interpretación» por la «explicación», implicando a la vez el objetivo de promover la autonomía racional del analizado mediante su diálogo con el analista. Pero surgen dificultades obvias en esto, algunas de las cuales Habermas ha reconocido. [90] El psicoanálisis parece un método más bien pobre para la teoría crítica, puesto que la relación entre el analista y el paciente es, después de todo, marcadamente oblicua e incluso autoritaria; una vez más, sin embargo, Habermas utiliza sólo una versión «idealizada» de esta relación. Aquí viene más al caso señalar que la terapia psicoanalítica es un encuentro entre *personas individuales*, que entran en él voluntariamente, y en el cual el análisis hermenéutico y el nomológico aparecen sólo en la forma de descubrimiento de *motivos* ocultos. Por importantes que sean estos, de hecho nos dan pocas indicaciones sobre cómo relacionar la explicación de la acción humana con las propiedades de las instituciones sociales como *estructuras*.

No pretendo sostener que el análisis expuesto en las secciones precedentes es exhaustivo: sólo quiero utilizarlo como una base para desarrollar sobre ella el contenido de este estudio. Entre las importantes cuestiones planteadas por las diversas tradiciones o escuelas de pensamiento que he examinado, pero que no fueron adecuadamente resueltas por ninguna de ellas, figuran las siguientes: problemas sobre la gestión y caracterización de la acción; problemas sobre la comunicación y el análisis hermenéutico; problemas sobre la explicación de la acción dentro del marco del método sociológico. El resto continúa con su explicación.

Notas

1 *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, de Schutz, se publicó en Alemania en 1932. La versión inglesa, titulada *The Phenomenology of the Social*

World, apareció en 1967. Parsons cita la obra en la bibliografía de *The Structure of Social Action* (1949). [Los datos bibliográficos completos de las obras mencionadas en las notas se encontrarán en la «Bibliografía», pág. 167]

2 Ryle, «Phenomenology», en Ryle, 1971, vol. 1, pág. 176; cf. también «Phenomenology versus the concept of mind». Compárese con Wittgenstein, 1967, parágs. 401-402.

3 Sartre, 1950, pág. 47.

4 Schutz «On multiple realities», en Schutz, 1967, vol. 2, 229.

5 Schutz, 1972, pág. 8.

6 *Ibid.*, págs. 92-93.

7 Schutz, 1970, pág. 33 y sigs.

8 *Ibid.*, pág. 120; cf. también Schutz y Luckmann, 1974, pág. 190 y sigs.

9 «Nuestros pensamientos cotidianos están menos interesados en la antítesis "verdadero-falso" que en la resbaladiza transición "probable-improbable"... Hasta ese punto, pero sólo hasta ese punto, el principio del pragmatismo se halla incontestablemente bien fundado. Es una descripción del estilo del pensamiento cotidiano, pero *no una* teoría de la cognición». «The problem of rationality in the social world», en Schutz, 1967, vol. 2, págs. 76-77.

10 «Common-sense and scientific interpretation of human action», en Schutz, 1967, vol. 1, pág. 36 y sigs.

11 1972, pág. 220.

12 «Common-sense...», *op. cit.*, pág. 44.

13 *Ibid.*, págs. 9 y 37.

14 *Ibid.*, págs. 12, 99, 134 y 208.

15 1972, pág. 97.

16 *Ibid.*, pág. 91.

17 *Ibid.*, pág. 93.

18 Zijderveld, 1972.

19 Pivcevic, 1972.

20 La primera es la demarcada por la obra de Moore, Russell y el Wittgenstein del primer período; cf. Ayer *et al.*, 1956.

21 Garfinkel, 1967, pág. ix.

22 «The rational properties of scientific and common sense activities», reimpreso en Garfinkel, 1967; cf. también Elliot, 1974.

23 1967, pág. 272.

24 *Ibid.*, pág. 1.

25 Wittgenstein, 1972*b*, pág. 146.

26 Bar-Hillel, «Indexical expressions», en Bar-Hillel, 1970, pág. 76.

27 1967, pág. 8.

28 Garfinkel y Sacks, 1970.

29 *Ibid.*, pág. 348.

30 Searle, 1969, pág. 16.

31 1967, pág. viii.

32 Garfinkel, 1972, pág. 2. Existe actualmente una literatura crítica bastante extensa referente a la etnometodología, pero que, sin embargo, en su mayoría no es muy instructiva. Véase, *inter alia*, el simposio crítico sobre *Studies in Ethnometodology* publicado en *American Sociological Review*, vol. 33, 1968; Hill y Crittenden, 1968; Gidlow, 1972; Hindess, 1973; Goldthorpe, 1973; Bauman, 1973; Maryl, 1973 y el análisis que le sigue; McNall y Johnson, 1975 Gran parte de esta bibliografía revela escaso conocimiento acerca del desarrollo de la fenomenología en Europa o de las diferencias entre las distintas escuelas del pensamiento, que son agrupadas sin el menor cuidado. Puesto que esto parece característico de muchos partidarios de la etnometodología, quizá no sea particularmente sorprendente.

33 1976, pág. 280.

34 Cf. Hindess, 1975, pág. 14 y sigs.

35 Douglas, 1967, pág. 196. Compárese con el muy instructivo análisis de temas afines en Hart y Honoré, 1959.

36 Cicourel, 1973, pág. 124.
37 Garfinkel y Sacks, 1970.
38 Mates, 1971, pág. 128. Es interesante señalar que Malinowski destacó en fecha muy temprana el carácter contextual del lenguaje; cf. Malinowski, 1949 y Robins, 1971.
39 Louch, 1966, pág. 175.
40 *Ibid.*, pág. 160.
41 Las citas de este párrafo y del anterior pertenecen a Winch, 1958, págs. 52, 88 y 123.
42 Especialmente 1964.
43 Wittgenstein, 1956, 2ª. parte, parág. 77.
44 1964, pág. 322.
45 Véanse, p. ej., las diversas contribuciones al *Aristotelian Society Supplement*, vol. 41, 1967; Wilson, 1970; Louch, 1963, y las réplicas que le siguen; Ryan, 1970: Jarvie, 1970; Hollis, 1972; Pitkin, 1972.
46 Para un análisis más amplio, que sin embargo extiende demasiado todavía el concepto de «regla» cf. Harré, 1974.
47 MacIntyre, 1967.
48 Como hacen otros, por ejemplo Silverman:... «estimamos que el carácter objetivo de la realidad social reside en actos de interpretación socialmente organizados...» (1972, pág. 5).
49 1958, pág. 124.
50 Las consecuencias morales y políticas de esta especie de concepción han sido bien señaladas por Gellner; cf., p. ej., 1974. Una parálisis de la voluntad política aparece en los diarios personales y conferencias de Wittgenstein; por ejemplo: «No puedo inclinar los sucesos del mundo según mi voluntad. Soy completamente impotente. Sólo puedo hacerme independiente del mundo, y así en cierto sentido dominarlo, renunciando a ejercer cualquier influencia sobre los sucesos» (1961, pág. 73).
51 1958, pág. 40; compárese con Wittgenstein, 1972*a*, pág. 14 y sigs.
52 Cf. Wittgenstein, 1968, parág. 198 y sigs.
53 Schegloff y Sacks insinúan «la posibilidad de llegar a establecer una disciplina de observación naturalista que pueda ocuparse de los detalles de la acción o las acciones sociales de un modo riguroso, empírico y formal» (Schegloff y Sacks, 1973).
54 Blum, 1974; McHugh *et al.*, 1974; cf. también Sandywell *et al.*, 1975. Todos estos han sido intrépidos viajeros, que luego quedaron girando impotentes en la vorágine hermenéutica.
55 Schutz, «Common-sense...», en *Collected Papers*, 1967, pág. 56.
56 Sobre Wolf y Schleiermacher, cf. Palmer, 1969, pág. 81 y sigs., y Apel, 1955.
57 Cf., *inter alia*, Apel, 1967, 1972 y 1973, y Habermas, 1967.
58 Para una versión amplia en inglés, cf. Radnitzky, 1970, vol. 2. Un análisis idóneo más breve aparece en Outhwaite, 1975., cf. también Wright, 1971.
59 Gadamer, 1967*b*, vol. 1, pág. 109; cf. también su introducción a 1967*a*.
60 Abel, 1958, pág. 218. Para ideas similares, cf. Nagel, 1953; Carnap comenta sobre la *Verstehen* en 1967, pág. 89 y sigs. Véanse también las observaciones de Hempel sobre la significación de la crítica de la *Verstehen* para el desarrollo del positivismo lógico en su contribución a Achinstein y Baker, 1969.
61 Cf. Betti, 1962.
62 Gadamer, 1960, pág. 275 y sigs.
63 Heidegger, 1967. cf. Schofer, 1972.
64 Gadamer, 1960. pág. 362.
65 *Ibid.*, pág. 451.
66 *Ibid.*, pág. 419.
67 Apel, 1967, pág. 39.
68 Wellmer, 1972, pág. 30. Dice Habermas: «Allí donde el el lenguaje es hipostasiado en una sociología interpretativa como sujeto de una forma de vida,

queda limitado a la presunción idealista de *que* la conciencia articulada lingüísticamente gobierna la significación material de la actividad *vital*» (1967, pág. 289).

69 Gellner ha desarrollado una crítica en gran parte similar en sus diversos análisis de los escritos de Winch; cf. esp. Gellner, 1971 y 1974. Pero sus críticas, a mi parecer, son demasiado generalizadoras; no se detiene a sopesar la significación de lo que afirma Winch. Para su denuncia de la filosofía poswittgensteiniana en general, cf. Gellner, 1968.

70 Cf. Habermas, 1971*b*. Nótese también la crítica parcialmente convergente de la semiología hecha por Baudrillard (1972), quien dice que esta excluye «la reciprocidad y el antagonismo de los participantes [en el proceso de comunicación] y la ambivalencia de su intercambio». Cf. también Baudrillard, 1973.

71 Cf. Habermas y Luckmann, 1971, pág. 195 y sigs.

72 1972, pág. 214.

73 Cf. Habermas, «Self-reflection as a science», en *ibid.*, págs. 214-15. Para una versión más o menos similar, Cf. Ricoeur, 1970.

74 Cf. Habermas, 1972, *pássim*; 1971*a*, pág. 50 y sigs., y 1974.

75 1971*a*, pág. 92.

76 Habermas, 1971*b*, pág. 122 y sigs.

77 Cf. Apel, «Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik. Entwurf einer Wissenschaftslehre in erkenntnisanthropologischer Sicht», en Apel, 1971.

78 Ricoeur, 1970, pág. 3.

79 Ricoeur, 1967.

80 Cf. también Lorenzer, 1970 y 1974.

81 Gadamer, 1960, pág. 465.

82 Betti, 1962, pág. 14 y sigs. La cuestión de si la comprensión de un libro requiere, y de qué manera, la captación de las intenciones de su autor, ha sido origen de controversias (en apariencia mutuamente independientes) en la estética y la historia de las ideas. En lo que hace a la estética, hubo considerables debates, en Alemania, entre Gadamer y Becker; para un equivalente anglonorteamericano, véase la discusión suscitada por Wimsatt y Beardsley, 1946. Un breve análisis se presenta en Henle, P., 1965; cf. también Shapiro, 1974. Según Heidegger, el dominio de un poeta sobre su medio de expresión «consiste precisamente en que el poema puede negar la persona y el nombre del poeta» (1971, pág. 195). Con respecto a la historia de las ideas, un análisis reciente es el de Parekh y Berki, 1973.

83 Cf. esp. Hirsch, 1965.

84 «Toward a theory of communicative competence», en Oreitzel, 1970, pág. 138.

85 *Ibid.*, pág. 143. «La verdad —dice Habermas— no ha de ser analizada separadamente de la "libertad" y de la "justicia", puesto que llegar a un "consenso racional" presupone el libre examen de las pretensiones de verdad por copartícipes independientes e iguales». Cf. Ross, quien conviene en que el uso del lenguaje como comunicación «sólo es posible sobre la base de una norma social efectiva que impone a todo el que enuncia algo la obligación de ser *veraz*» (1968, pág. 28). A una conclusión muy semejante llega Winch, 1960.

86 Cf. McCarthy, 1973; Habermas, 1975, pág. 102 y sigs.

87 1973, pág. 166.

88 Habermas y Luhmann, 1971, pág. 120.

89 1975, pág. 13.

90 1974, pág. 28 y sigs. Los breves comentarios críticos que aquí se hacen se amplían en Giddens, 1977.

2. Actividad, identificaciones de actos y propósito comunicativo

Gran parte de los escritos recientes de autores británicos y norteamericanos, con frecuencia muy fuertemente influidos por la obra del Wittgenstein del último período, aun cuando la someten a crítica, han estado dedicados a la «filosofía de la acción». A pesar de la índole voluminosa de esta literatura, sus resultados han sido más bien escasos. Tal como la consideran los autores anglonorteamericanos, la «filosofía de la acción» participa en su mayor parte de las limitaciones de la filosofía poswittgensteiniana en su conjunto, incluso ahí donde estos autores no aparecen como discípulos tan cercanos de Wittgenstein y difieren sustancialmente de por lo menos algunas de sus ideas: en particular, en relación a su falta de interés por las estructuras sociales, por el desarrollo y el cambio institucionales. Quiero decir que esta carencia es algo más que la expresión legítima de una división de trabajo entre los filósofos y los científicos sociales: es una debilidad que penetra profundamente en el análisis filosófico del carácter de la actividad humana. Pero una razón más inmediata que explica la índole confusa de la literatura reciente en la filosofía de la acción puede percibirse en la incapacidad para separar los diversos tipos de problemas que interesan a la mayoría de los autores, pero que asiduamente se tiende a reunir en un solo haz. Deseo tratar como cuestiones sustancialmente distintas, aunque no lo sean del todo, las siguientes: la formulación del *concepto de acción o actividad*; las conexiones entre el concepto de acción y el de *intención o propósito*; la *caracterización (identificación) de los tipos de actos*; la significación de las *razones y los motivos* en relación con la actividad; y la naturaleza de los *actos comunicativos*.

Problemas de la actividad

Es evidente que los legos, en el curso de su vida diaria, se refieren constantemente o hacen uso de nociones acerca de la actividad en una u otra forma, aunque importa destacar que sólo en ciertos casos o contextos (por ejemplo, en los tribunales de justi-

cia) es probable que puedan o tengan interés en dar explicaciones en términos abstractos de por qué y cómo actúan. Los agentes deciden regularmente sobre la «responsabilidad» por los resultados según el caso, como asimismo adecuan su propia conducta y basan sus respuestas de acuerdo con las explicaciones/justificaciones/excusas ofrecidas por los otros. Es diferente la evaluación de lo apropiado de la conducta de un hombre, y la reacción ante esta, según se juzgue que «no podía evitar» lo que hizo, o que «lo podía evitar».

Una persona puede, por ejemplo, exigir con éxito una solicitud extraordinaria de los otros o restar tiempo de sus obligaciones corrientes, si está enfermo, lo cual se reconoce como algo que no puede evitar (en la cultura occidental por lo menos, aunque no universalmente). Pero las respuestas apropiadas son diferentes si se juzga que no está «realmente enfermo», o que «finge» meramente la enfermedad para recibir la simpatía de los otros o para escapar de sus justas responsabilidades. El hecho de que el límite entre ambas situaciones no está claramente definido lo demuestra el carácter ambiguo de la hipocondría, que algunos consideran como algo que una persona puede superar, mientras que según otros no se trata de algo que implique responsabilidad. En tanto juzgan la «hipocondría» como un síndrome médico, los especialistas por supuesto, pueden trazar líneas divisorias distintas de las aceptadas por otros. Tales ambigüedades o zonas borrosas entre la conducta por la cual los agentes son considerados responsables, y por consiguiente, expuestos potencialmente a que se les exijan justificaciones, y la que se reconoce como que está «fuera del alcance de sus manos», sustentan diversas formas de maniobra o engaño, mediante las cuales los actores buscan escapar de las sanciones por lo que hacen, o a la inversa, se atribuyen un resultado particular como una realización que les es propia.

En la teoría legal, un hombre puede ser considerado responsable de un acto, aun cuando no sabía «qué» estaba haciendo ni se proponía contravenir alguna ley. Es tratado como culpable si se juzga que «debería haber sabido», como ciudadano, que lo que hizo era ilegal. Por supuesto, quizá suceda que su ignorancia le permita escapar de la sanción, o que le procure una reducción de su pena (cuando, por ejemplo, se considera que no está en condiciones de saber «lo que toda persona competente debería saber», o si se lo diagnostica como «mentalmente enfermo», o, más bien, con menos certeza, si se trata de un visitante del país, y no se puede esperar que esté familiarizado con sus leyes). En ese sentido, la teoría legal representa una formalización de la práctica cotidiana, en la que la confesión de que uno ignora una consecuencia dada de sus acciones no le permitirá escapar necesariamente de la sanción moral: hay ciertas cosas que «se espera

que sepa» cada uno o «se espera que sepa» cada uno que pertenece a cierta categoría de personas. Uno puede ser culpado por algo que hizo no intencionalmente. En la vida diaria tendemos a seguir la ecuación: «actividad» = «responsabilidad moral» = «contexto de justificación moral». Es fácil ver, en consecuencia, por qué algunos filósofos han supuesto que el concepto de actividad debe ser definido en función del de justificación moral, y por lo tanto por las normas morales solamente.

Es más común, sin embargo, que los filósofos hayan apelado a una noción más amplia de convención o regla, al tratar de distinguir las «acciones» de los «movimientos». Peters, por ejemplo, cita el caso de la firma de un contrato. Firmar un contrato —dice— es un ejemplo de una acción, porque presupone la existencia de normas sociales; hay un abismo lógico entre afirmaciones tales como «él cerró un trato» y «su mano se cerró alrededor de la mano de otro», puesto que la primera, al describir la acción, está encuadrada en relación con una norma, mientras que la segunda no lo está. [1] Pero esto no es muy convincente, como otros lo señalaron. [2] Porque al tratar de especificar qué es la actividad, estamos presumiblemente interesados en diferenciar no sólo las afirmaciones que obviamente se refieren a la actualización de una norma, tal como «él firmó el contrato», sino también queremos diferenciar aquellas como «escribió con su pluma» de otras como «su mano realizó movimientos a través del papel».

Un tema principal de muchos escritos filosóficos recientes es que los «movimientos» pueden, en ciertas circunstancias —particularmente cuando están en conexión con convenciones o reglas particulares— ser «contados» o «redescritos» como acciones; y viceversa, que cualquier acción puede ser «redescrita» como un movimiento o serie de movimientos (salvo quizá las acciones que tienen el carácter de abstención). Esto implica que hay dos modos o lenguajes alternativos de descripción en función de los cuales es posible referirse a una misma conducta. Ciertas interpretaciones del «¿qué quedó pendiente?» de Wittgenstein, entre el hecho de que él levantó su brazo y el de que su brazo subió prestamente, refrendan esta especie de conclusión. Pero es una conclusión errónea, si se la toma en el sentido de que hay dos modos alternativos, *igualmente correctos*, de describir una conducta. Porque referirse a un acto como un «movimiento» implica también que es algo mecánico, algo que «le ocurre» a alguien; y es simplemente equivocado describir una porción de conducta de esta manera si se trata de algo que alguien «hace suceder» o *realiza*. A partir de ahí podemos en concluir, a mi parecer, que haríamos bien en abandonar del todo el contraste entre acciones y *movimientos*: la unidad apropiada de referencia para un análisis de la acción ha de ser la *persona*, el *self actuante*. [3]

Hay otro tema que se relaciona con esto. Si usamos la terminología de los «movimientos», tendemos fácilmente a suponer que las descripciones expresadas en tal forma representan un lenguaje de observación en un modo que no es el de las «descripciones de la acción». Esto significa que tendemos a presumir que mientras que los movimientos pueden ser directamente observados y descritos, las descripciones de acciones implican procesos posteriores, de inferencia o de «interpretación» (p. ej., «la interpretación del movimiento a la luz de una regla»). Pero no hay base real para tal presunción. Observamos seguramente acciones en forma tan inmediata como observamos movimientos («involuntarios»); en cada caso se implica de igual manera una «interpretación», si se entiende en el sentido de que las descripciones de lo que se observa tienen que ser volcadas en expresiones que presuponen términos teóricos (divergentes).

Un número considerablemente amplio de filósofos ha supuesto que el concepto de acción está esencialmente centrado en el de intención: o sea que debe referirse a una «conducta dotada de un propósito». Tal presunción aparece en dos formas: *a*) respecto del concepto de acción genéricamente; *b*) respecto de la caracterización de los *tipos de actos*. Pero ninguna de las dos concepciones resiste el examen. En lo que respecta a *a*), es suficiente señalar que la noción de intención implica lógicamente la de acción, y por consiguiente la presupone, en vez de lo contrario. Como ejemplo del tema fenomenológico de la intencionalidad, se puede decir que un actor no puede «intentar» simplemente, tiene que intentar hacer algo. Por otra parte, existen, de hecho, como todo el mundo admite, muchas cosas que la gente hace, que son producidas a través de su actividad, y que no realizan intencionalmente. El caso de las identificaciones de actos es tema que analizaré posteriormente con más detalle, y sostendré en forma categórica que la caracterización de los tipos de acción no es más derivable lógicamente de la atención que la noción de acción misma.[4] Sin embargo, debemos ser cuidadosos separando la cuestión del carácter general de la actividad de la cuestión de la caracterización de los tipos de actos; esto lo señala Schutz, pero es ignorado en la mayor parte de los escritos anglosajones sobre la filosofía de la acción. La acción es un flujo continuo de «experiencia vivida»; su categorización en sectores discretos o «partes» depende de un proceso reflexivo de la atención del actor, o de la consideración de otro. Aunque en la primera parte de este capítulo no me he molestado en seguir una diferenciación estricta, de aquí en adelante me referiré a «elementos» o «segmentos» identificados de acciones como *actos*, distinguiéndolos de la «acción» o «actividad», que utilizaré para referirme genéricamente al proceso vivido de la conducta cotidiana. La idea de que hay «acciones básicas», que aflora en varias formas en la li-

teratura filosófica, es un error que deriva de la falta de distinción entre acción y actos. Hablar de «levantar el propio brazo» es una categorización de un acto en igual grado que hablar de «impartir una bendición»; aquí vemos otro residuo de la engañosa oposición entre acción y «movimiento». [5]

Definiré la acción o actividades como *la corriente de intervenciones causales reales o contempladas de seres corpóreos en el proceso en marcha de eventos-en-el-mundo*. La noción de actividad se conecta directamente con el concepto de *Praxis*, y al referirme a tipos regulados de actos hablaré de *prácticas* humanas, como una serie progresiva de «actividades prácticas». Resulta del examen analítico del concepto de actividad que *a*) una persona «podría haber actuado de otra manera» y *b*) que el mundo tal como está constituido por una corriente de eventos-en-proceso independientes del agente no se mantiene en un futuro predeterminado. El sentido de que «podría haber actuado de otra manera» es manifiestamente discutible; aspectos de esta afirmación serán explorados en diversas secciones de este estudio. Pero a todas luces no es equivalente de las locuciones usuales «no tenia alternativa», etc., y, por lo tanto, de la «coerción» u «obligación» social de Durkheim. Un hombre que está obligado por los deberes de su ocupación a permanecer en su oficina durante un día de sol no se halla en la misma situación que uno obligado a quedarse en su casa por haberse roto las piernas. Lo mismo vale para la abstinencia, que implica la contemplación de un curso posible de acción, aquel del cual uno se refrena. Pero surge una diferencia significativa. Mientras que una corriente progresiva de actividad puede implicar, y a menudo implica, una anticipación reflexiva de futuros cursos de acción, ello no es necesario para el concepto de acción en sí. La abstención, sin embargo, presupone la conciencia cognoscitiva de cursos posibles de acción: no es simplemente lo mismo que «no hacer» cosas que uno podría haber hecho.

Intenciones y proyectos

Utilizaré «intención» [*intention*] y «propósito» [*purpose*] como términos equivalentes, aunque el uso del inglés corriente reconoce diferencias entre ellos. El «propósito», a diferencia de la «intención», no es según el uso habitual un término enteramente intencional en el sentido fenomenológico: decimos que una persona actúa «con un propósito» o «llevada por tal propósito». El «propósito» parece estar relacionado con una «resolución» o «determinación», no así la «intención». O sea que tendemos a usar la palabra «propósito» para referirnos a ambiciones de más

largo plazo, mientras que la «intención» está más confinada a la práctica cotidiana.[6] Para referirme a tales ambiciones emplearé, sin embargo, el término «proyecto» [*project*] (p. ej., el de escribir un libro).

Es erróneo suponer, como lo hicieron algunos filósofos, que sólo pueden llamarse actos con un propósito aquellos para los cuales los actores mismos tienden a buscar explicaciones en su vida diaria. Así, por ejemplo, se sostuvo a veces que puesto que habitualmente no pedimos a alguien que nos diga cuál fue su intención al echar sal en su comida, no puede decirse que tal conducta sea intencional. Pero bien podríamos sentirnos inclinados a formular esta interrogación si estuviera espolvoreando su comida con talco; y alguien de otra cultura, en la que la costumbre no sea familiar, podría preguntar cuál es el propósito de poner sal en la comida. Si no estamos inclinados a preguntar al respecto, ciertamente no es porque no tenga sentido plantear tal pregunta, sino porque ya sabemos, o suponemos que sabemos, cuál ha sido el propósito. Las formas más mundanas de la conducta cotidiana pueden llamarse muy apropiadamente intencionales. Es importante destacar esto, dado que de otro modo podría ser tentador suponer que la conducta rutinaria o habitual no puede tener un propósito (como tendía a hacerlo Weber). Sin embargo, ni las intenciones ni los proyectos deberían ser igualados con las orientaciones *concientemente mantenidas en la mente* hacia una meta, como si un actor debiera tener conciencia del fin que busca alcanzar. La mayor parte de la corriente de acción que constituye la conducta cotidiana es prerreflexiva en este sentido. El propósito, empero, presupone «conocimiento». Definiré como «intencional» o «con un propósito» a *cualquier acto del cual un agente sabe (cree) que puede esperar que manifieste una cualidad o resultado particular, y en el cual este conocimiento es utilizado por el actor con el fin de producir esta cualidad o resultado*. Nótese, sin embargo, que esto presupone la resolución de un problema que será abordado más adelante: el de la naturaleza de las identificaciones de actos.

Otros puntos son los siguientes:

a. Para que la acción lleve un propósito, el agente no tiene por qué ser capaz de formular el conocimiento que aplica como una proposición abstracta, ni es necesario que tal «conocimiento» sea válido.

b. El propósito no está ciertamente limitado a la acción humana. No creo que sea útil o apropiado sostener, como lo hacen algunos, que el concepto puede ser extendido para cubrir cualquier sistema homeostático.[7] Pero gran parte de la conducta animal tiene un propósito de acuerdo con la conceptualización que hice.

c. El propósito no puede ser adecuadamente definido, como lo sugirieron algunos (por ejemplo, Toulmin), como algo que

depende de la aplicación de «procedimientos aprendidos». [8] Si bien es cierto que toda conducta con un propósito, tal como uso el término, implica «procedimientos aprendidos» (conocimiento que es aplicado para asegurar resultados), hay también respuestas, por ejemplo reflejos condicionados, que son aprendidos, pero que no tienen un propósito.

La diferenciación del propósito respecto de la actividad puede mostrarse de dos maneras: un agente es capaz de conseguir su intención, lo que se propuso hacer, pero no mediante su actividad; y hay actos intencionales que producen de modo característico series enteras de consecuencias, consideradas legítimamente como realizaciones del actor, pero que en realidad no eran propósito suyo. El primer caso es de poco interés: significa tan sólo que el resultado deseado se produjo por algún suceso afortunado, imprevisto, no mediante la intervención del agente como tal. El segundo, en cambio, es de gran significación para la teoría social. Las «consecuencias no deseadas de actos deseados» pueden adoptar diversas formas. Tenemos una de ellas cuando el suceso deseado no se logra, y en cambio la conducta del actor produce otro resultado, o resultados, que pueden sobrevenir ya sea porque el «conocimiento» que aplica como «medio» es erróneo o inadecuado para tal resultado, o porque está equivocado acerca de las circunstancias que a su parecer reclaman el uso de este «medio».

Encontramos otro caso cuando el logro de lo que se ha intentado también produce una variedad de otras consecuencias. Una persona que enciende la luz para «iluminar la habitación» quizá también «alerta a un ladrón». [9] Alertar al ladrón es algo que la persona *hizo*, aunque no algo que deseaba hacer. Los ejemplos que predominan en la literatura filosófica de lo que ha sido llamado el «efecto acordeón» de la acción son de esta especie simple. Nótese que, primero, la «conclusión» de la cadena aparece como arbitraria (si «el alertar al ladrón» fue algo que el actor «hizo», el «hacer que el ladrón huyera», ¿fue también algo que «hizo»?), y que, segundo, tales ejemplos no ayudan a iluminar esos aspectos de las consecuencias no deseadas que más importan a la teoría social, es decir, las involucradas en lo que más adelante llamaré *la reproducción de las estructuras*.

El «efecto de acordeón» de la acción no es lo mismo que lo que podría llamarse la *jerarquía de los propósitos*. Lo que quiero significar con esta última frase es la trabazón o entrelazamiento mutuos de diferentes propósitos o proyectos. Un acto puede relacionarse con un número de intenciones que el actor tiene al emprenderlo; un proyecto corporiza toda una variedad de modos intencionales de actividad. Escribir una oración en una hoja de papel es un acto que se relaciona también directamente con el proyecto de escribir un libro.

La identificación de actos

La mayor parte de los estudiosos de la conducta humana aceptan generalmente que tal conducta tiene «significados» o que es «significativa» en una forma en que los sucesos del mundo natural no lo son. Pero una formulación tan tosca es insuficiente. Porque resulta evidente que el *mundo natural* es significativo para nosotros, y no simplemente en aquellos aspectos de la naturaleza que han sido materialmente trasformados o «humanizados». Procuramos y normalmente conseguimos volver «inteligible» el mundo natural, exactamente como lo hacemos con el mundo social; en verdad, en la cultura occidental, esta inteligibilidad se funda precisamente en el carácter «inanimado» de la naturaleza, en cuanto determinada por la operación de fuerzas impersonales. [10] Se supone con frecuencia que existe alguna especie de ruptura radical entre lo que se demanda en cuestiones que piden el esclarecimiento de la inteligibilidad de un suceso, y lo que se demanda en cuestiones que piden una versión explicativa, particularmente causal, de ese suceso. Y obviamente hay diferencias. Pero no son tan definidas como uno estaría inclinado a creer. Contestar a una pregunta tal como «¿Qué fue ese repentino destello de luz?» con el «significado» del fenómeno, «un relámpago», es al mismo tiempo ubicarlo dentro de un esquema de explicaciones etiológicas probables; la identificación del suceso como «la ocurrencia de un relámpago» da por sentado por lo menos la comprensión rudimentaria de una base causal pertinente: una base de especie diferente de la presupuesta por una respuesta tal como «un mensaje del Gran Espíritu». Los marcos de significado mediante los cuales se confiere sentido a los sucesos no son nunca puramente «descriptivos», sino que están estrechamente entrelazados con esquemas explicativos más profundos, y lo uno no puede ser tomado sin vinculación con lo otro: la inteligibilidad de tales descripciones depende de estos eslabones presupuestos. Los actores logran la inteligibilidad de la naturaleza y de los eventos naturales por medio de la construcción y el mantenimiento de marcos de significado que proveen esquemas interpretativos mediante los cuales la experiencia cotidiana es asimilada y «manejada». Esto vale tanto para los legos como para los científicos, aunque en cada caso sería un serio error exagerar la unidad interna de tales marcos (cf. *infra*, pág. 144 y sigs.). La comprensión de las descripciones generadas dentro de divergentes marcos de significado —su *mediación*— en relación al mundo natural es ya un problema hermenéutico.

La diferencia entre el mundo social y el natural consiste en que este último no se constituye a sí mismo como «significativo»: los significados que posee son producidos por los hombres en el curso de su vida práctica, y como consecuencia de sus esfuerzos por

entenderlo o explicarlo para sí mismos. La vida social —de la cual estos esfuerzos son una parte—, es *producida* por otro lado, por sus actores componentes precisamente en función de su activa constitución y reconstitución de los marcos de significado, mediante los cuales organizan su experiencia.[11] Por consiguiente, los esquemas conceptuales de las ciencias sociales expresan una *doble hermenéutica*, relacionada a la vez con la penetración y captación de los marcos de significado involucrados en la producción de la vida social por parte de los actores legos, y su reconstitución dentro de los nuevos marcos de significado involucrados en los esquemas técnicos conceptuales. Me ocuparé de algunas de las complicadas cuestiones que esto plantea en varios puntos posteriores de este libro. Pero vale la pena señalar en esta oportunidad que la doble hermenéutica de las ciencias sociales las sitúa en una posición muy diferente de la de las ciencias naturales en un aspecto básico. Los conceptos y teorías producidos en las ciencias naturales se filtran en forma perfectamente regular en el discurso secular, y se tornan apropiados como elementos de los marcos de referencia cotidianos. Pero esto no atañe, por supuesto, al mundo de la naturaleza en sí; mientras que la apropiación de conceptos y teorías técnicas inventadas por los científicos sociales puede convertirlos en elementos constituyentes de la misma «materia» para cuya caracterización fueron acuñados, y bajo este signo *alterar* el contexto de su aplicación. Esta relación de reciprocidad entre el sentido común y la teoría técnica es un rasgo peculiar, pero muy interesante de la sociología.

El problema de la caracterización de los tipos de acción surge inmediatamente frente a las dificultades planteadas por la doble hermenéutica, y en consecuencia me concentraré en primer término principalmente en la identificación de los actos conceptuales cotidianos, y volviendo después (en el último capítulo) a la relación que existe entre estos y los conceptos técnicos de las ciencias sociales.

Las cuestiones que incitan a las identificaciones del significado de los eventos en la naturaleza, ya sea entre los legos o entre los científicos, no son de una especie unitaria: lo que se está solicitando en la pregunta «¿qué está ocurriendo?» se relaciona, en primer término, con los intereses que estimulan la investigación, y en segundo, con el nivel o tipo de conocimiento que ya posee el que indaga (cf. Wittgenstein sobre las definiciones ostensivas). El objeto o evento existe o sucede; pero la caracterización de este que se solicita en una pregunta (aquí no es importante si se trata de una pregunta formulada a otro o a uno mismo) depende de las dos consideraciones antes señaladas. La respuesta requerida por la pregunta «¿qué tienes ahí?» puede ser, en algunas circunstancias, «un libro»; en otro contexto puede ser «el nuevo libro de X»; o «un objeto de una masa cierta y definida». Todas

pueden ser caracterizaciones verdaderas, pero no hay una sola que sea *simplemente* correcta, siendo las demás equivocadas: todo está relacionado con las *circunstancias* en las que la pregunta surge.

Lo mismo vale para las preguntas orientadas hacia las identificaciones de actos humanos antes que de los sucesos y objetos naturales. Ha sido causa de interminables dificultades la tendencia de los filósofos a presumir que la pregunta «¿qué está haciendo él?» tiene una respuesta unitaria; o que todas las respuestas a ella deben tener una forma lógica *similar*. (En este sentido no es lo mismo definidamente que la pregunta «¿qué se propone hacer?».) Porque pronto se torna evidente que hay muchas respuestas posibles a tal pregunta: se puede decir que un hombre está «haciendo caer un instrumento de metal sobre una madera», que está «cortando troncos», «haciendo su trabajo», «divertiéndose», etc. Puesto que todas estas son identificaciones de actos, el filósofo busca entonces qué es lo que *tienen* en común (como tantos casos de estar «x-ando» o «x-endo», o procura demostrar que sólo algunas son identificaciones de actos «correctas» o «válidas» mientras que otras no lo son. [12] Pero todas estas caracterizaciones pueden ser descripciones perfectamente correctas de *lo* que está sucediendo: aunque, de acuerdo con el contexto en el que la pregunta se formula, sólo algunas de estas serán «apropiadas». Escoger precisamente *cuál* de ellas lo es, una de las sutiles destrezas que los actores legos dominan como una rutina característica de su participación en la interacción cotidiana, y de su producción activa de esta (y que son capaces de manipular para producir humor, ironía, etc.).

Es evidente que los supuestos sobre la finalidad están tan profundamente entrelazados con nuestras caracterizaciones de los actos como las creencias sobre los rasgos causales de las fuerzas impersonales lo están con nuestras caracterizaciones de los eventos naturales. Sin embargo, sólo una clase bastante restringida de las identificaciones de actos presupone lógicamente que el tipo de acción debe ser intencional, tal como el «suicidio». La mayor parte de los actos no posee este rasgo de no poder ser realizados sin intencionalidad. Por supuesto, las indagaciones en la conducta del agente que no procuran meramente caracterizar su inteligibilidad, sino también penetrar en las «razones» o «motivos» para lo que hace, tienen que involucrar la decisión sobre qué se propone hacer.

La racionalización de la acción

El uso del inglés corriente tiende a eludir las distinciones entre las «preguntas qué» y «por qué». Uno podría preguntar, en un contexto apropiado, «¿por qué brilló repentinamente esa luz a través del cielo?» o «¿qué fue ese repentino brillo de luz a través del cielo?» como especies diferentes de indagación; la respuesta «fue un relámpago» podría ser aceptable en ambos casos. De modo similar, las identificaciones de actos a menudo sirven como respuestas adecuadas a las preguntas «por qué» referentes a la conducta humana. Una persona no familiarizada con los procedimientos militares británicos, al ver que un soldado levanta rígidamente su brazo hacia la frente, podría preguntar «¿qué está haciendo?» o «¿por qué está haciendo esto?»; la información de que este es el modo de saludar en el ejército británico podría ser suficiente para aclarar su duda,—es decir, suponiendo que ya esté familiarizado con lo que son los «ejércitos», los «soldados», etc.—.

Las distinciones entre «propósitos», «razones» y «motivos» también son difusas en el discurso cotidiano; estos términos son muy frecuentemente intercambiables. «¿Cuál fue su propósito al hacer esto?» puede ser equivalente de «¿cuál fue su razón para hacer esto?» o «¿cuál fue su motivo para hacerlo?». La mayoría de los que han escrito sobre la filosofía de la acción están interesados en llegar a distinciones más claras entre estos conceptos que las que se reconocen en el uso diario; pero las distinciones que han hecho en modo alguno coinciden. Sin embargo, algunas de tales distinciones son necesarias; las que me propongo efectuar aquí desarrollan la definición de intención o propósito que ya he establecido. La conducta con un propósito implica la aplicación de un «conocimiento» del modo de producir un resultado particular o una serie de resultados. Sin duda, se trata de un conocimiento que es *aplicado*. Pero la especificación de cuáles de las acciones de un agente son intencionales implica necesariamente establecer cuáles son los parámetros del conocimiento que aplica. Anscombe expresa esto diciendo que lo que es intencional «bajo una descripción» no es intencional bajo otra. Un hombre puede saber, por ejemplo, que está aserrando una tabla, pero no que está aserrando la tabla de Smith. [13] Puesto que corresponde analíticamente al concepto de un acto intencional que el agente «sabe» lo que está haciendo, no se puede decir en esta circunstancia que haya cortado intencionalmente la tabla de Smith, aunque sin duda alguna haya cortado la tabla con un propósito, y la tabla en verdad fuera de Smith. Esto es así aun cuando el actor se hubiera olvidado transitoriamente de que la tabla pertenecía a Smith en el momento en que estaba aserrando, y lo recordara después. Los seres humanos pueden suministrarnos, advirtiéndolo o no, a través de lo que dicen, límites más o

menos definidos entre cuáles de sus acciones pueden ser llamadas intencionales y cuáles no pueden serlo; es mucho más difícil saber dónde trazar límites en el caso de la conducta animal, puesto que el «conocimiento» que el animal aplica es algo que debe inferirse.

Los términos «intención» y «propósito» como tales son mas bien engañosos, o pueden llegar a serlo fácilmente, dado que implican que el flujo de la actividad vital del actor puede ser claramente disecada en hileras de resultados propuestos. Pero sólo en raras circunstancias una persona tiene en su mente un «fin» definido que organiza inequívocamente sus energías en una dirección, por ejemplo cuando se dispone a ganar un juego competitivo, el cual, le absorbe su atención mientras participa. En este sentido, los adjetivos «intencional» y «con un propósito» son más exactos que su forma sustantiva. El contenido intencional de la acción cotidiana consiste en el «control» *continuado y exitoso de su propia actividad por el actor*; es índice de un dominio causal del curso de los eventos cotidianos que los hombres normalmente dan por supuesto. Indagar en los propósitos de un actor con respecto a lo que hace es indagar de qué maneras o bajo qué aspectos está controlando su propia incorporación en el curso de los acontecimientos en cuanto los está subordinando a su actividad. La actividad vital de una persona no consiste en una serie prolongada de propósitos y proyectos discretos, sino en una corriente continua de actividad intencional en interacción con otros y con el mundo de la naturaleza; un «acto intencional», o más generalmente las identificaciones de actos, sólo son captados reflexivamente por el actor, o aislados conceptualmente por otro agente. En este sentido ha de entenderse la «jerarquía de propósitos» a la que me he referido. Los agentes humanos son capaces de controlar sus actividades como varios flujos concurrentes, la mayoría de los cuales (como dice Schutz) son «mantenidos congelados» en cualquier punto del tiempo, pero teniendo «conciencia» de ellos el actor en el sentido de que puede hacerlos aflorar a su mente en relación con un evento o situación particular.

Lo que vale para las «intenciones» y «propósitos» vale también para las «razones», o sea que es realmente más apropiado hablar de la *racionalización de la acción* sobre el fondo de control reflexivo de su conducta por el agente. Preguntar por la razón de un acto es irrumpir conceptualmente en el flujo de la acción, que no implica en mayor grado una serie prolongada de «razones» discretas que una serie de «intenciones». He sostenido que la conducta intencional puede concebirse útilmente como la aplicación del «conocimiento» para asegurar ciertos resultados, eventos y cualidades. Diré que inquirir sobre la racionalización de tal conducta *es inquirir sobre* a) *la conexión lógica entre*

diversas formas de actos o proyectos intencionales, y b) *la «fundamentación técnica» del conocimiento que es aplicado como «medio» en los actos intencionales para asegurar resultados particulares*. A pesar de la difusa superposición entre las nociones de «propósito» y «razón» en el uso diario, es útil separar, en el análisis sociológico, las diversas capas de indagación que los actores legos realizan de sus actividades mutuas. Cuando la conducta de un actor, «lo que está haciendo», es enigmático, otro procurará en primer término hacer inteligible su proceder caracterizándolo significativamente. Sin embargo, puede estar satisfecho en cuanto a saber lo que el otro está haciendo, y tal vez quiera preguntar cuál fue su propósito al hacerlo, o si lo hizo intencionalmente (lo cual puede alterar su caracterización inicial del acto, en particular cuando se preocupa por la atribución de la responsabilidad: entonces el «matar» puede convertirse en «asesinato»). Pero puede querer penetrar hasta una profundidad mayor que ésta, hacia la «fundamentación» de lo que el actor hizo, lo cual significa preguntar por la *integración lógica y el contenido empírico del control de sus actividades*.

Por consiguiente, las «razones» pueden definirse como principios fundamentados de la acción, con los que los agentes, «se mantienen en contacto», como elementos de rutina del control reflexivo de sus conductas. Permítaseme ofrecer un ejemplo de Schutz (cf. *supra*, págs. 30-1): «abrir un paraguas» es una caracterización de un acto; la intención de una persona al hacerlo se puede expresar como «evitar mojarse»; y su razón para hacerlo, como la noción de que un objeto de forma adecuada que se mantiene encima de la cabeza lo resguardará de la lluvia. Tal «principio de acción» constituye una explicación de por qué un «medio» particular es el «correcto», «propio» o «apropiado» para conseguir cierto resultado, en cuanto especificado por la identificación particular de un acto. La expectativa de la racionalización de la «eficacia técnica» en el control reflexivo de la conducta es complementada por la expectativa de la coherencia lógica dentro de lo que he mencionado antes como «jerarquías de propósitos»: este es un rasgo integral de la racionalidad de la acción, porque lo que es un «fin» (propósito) en relación con la identificación de un acto puede ser también un medio en relación con un proyecto más amplio. En la vida diaria, las razones de los agentes, ya sean enunciadas directamente o inferidas por otros, se juzgan con claridad como «adecuadas» en relación con los parámetros aceptados del sentido común —lo que se acepta convencionalmente en contextos particulares definidos de acción (cf. *infra*, pág. 115 y sigs.).

¿Son causas las razones? Este es uno de los temas más ardientemente debatidos en la filosofía de la acción de estos últimos tiempos. Hay quienes dicen que no es posible establecer una re-

lación «conceptual» entre razón y actividad. A su parecer, no hay manera de describir qué son las razones sin referirse a la conducta que racionalizan; puesto que no hay dos juegos independientes de eventos o estados, o sea «razones» y «acciones», no puede plantearse cuestión alguna sobre la existencia de alguna especie de relación causal que las vincule. Por el otro lado, los autores que han querido hacer hincapié en la potencia causal de las razones buscaron alguna manera de establecer su separación, como eventos, respecto de la conducta con la que se relacionan. La cuestión depende obviamente en cierto aspecto sustancial de la noción de causalidad; pienso que sería verdadero decir que la mayor parte de las contribuciones al debate han sido hechas, explícitamente o de otra manera, dentro del marco de la causalidad de Hume. No es posible emprender una discusión detallada de la lógica del análisis causal dentro de los límites de este estudio, y aquí afirmaré dogmáticamente la necesidad de una versión de la *causalidad del agente*, tal como la intentada por Richard Taylor, de acuerdo con la cual la causalidad no presupone «leyes» de conexión invariante (en todo caso, lo inverso sería lo válido), sino más bien a) la *conexión necesaria* entre causa y efecto, y b) la idea de eficacia causal. [14] El hecho de que la acción sea causada por el control reflexivo del agente sobre sus intenciones en relación con sus necesidades, y asimismo con su apreciación de las demandas del mundo «exterior», provee una explicación suficiente de la libertad de la conducta para las necesidades de este estudio; por consiguiente, no opongo la libertad a la causalidad, sino más bien la «causalidad del agente» a la «causalidad del evento». El «determinismo», en las ciencias sociales, por consiguiente, se refiere a aquel esquema teórico que reduce la acción humana exclusivamente a la «causalidad del evento». [15]

He sostenido que hablar de «razones» puede ser engañoso, y que la racionalización de la conducta es un rasgo básico del control que es intrínseco de la conducta reflexiva de los actores humanos como seres dotados de un propósito. Ahora bien, en la conceptualización de las cuestiones que he desarrollado, el propósito es necesariamente intencional, en el sentido fenomenológico —o sea que está «lógicamente» vinculado con las descripciones de «actos con un propósito»— pero la racionalización de la acción no lo es, puesto que se refiere a los fundamentos básicos de tales actos. La racionalización de la conducta expresa la sujeción causal de la actividad al ligar los propósitos a las condiciones de su realización dentro de la *Praxis* vigente de la vida cotidiana. Antes que decir simplemente que las razones son, o pueden ser causas, es más exacto decir que la racionalización es la expresión causal del fundamento de la intencionalidad del agente en el *conocimiento de sí mismo* y en el conocimiento de los *mundos socia-*

les y materiales que conforman el ambiente del self actuante.

Utilizaré la noción de «motivación» para referirme a las necesidades que incitan a la acción. La conexión de la motivación con los elementos afectivos de la personalidad es directa, y está reconocida en el uso diario; con frecuencia, los motivos tienen «nombres»: miedo, celos, vanidad, etc., y estos, al mismo tiempo, son comúnmente considerados como los «nombres» de las emociones. Todo lo que he tratado hasta ahora es «accesible» a la conciencia del actor: no en el sentido de que pueda formular teóricamente cómo hace lo que hace, sino en el sentido de que, dado que no está disimulando, su testimonio sobre el propósito y las razones de su conducta es la fuente más importante, si no necesariamente concluyente, de evidencia sobre ella. Esto no vale en el caso de la motivación. Tal como utilizaré el término, este abarca a la vez los casos en que los actores tienen noción de sus necesidades, y también aquellos en que su conducta está influida por fuentes no accesibles a su conciencia; y, desde Freud, tenemos que contar con la probabilidad de que la manifestación de estas fuentes pueda ser activamente resistida por el agente. La noción de *interés* está en estrecha relación con la de motivo; los «intereses» pueden ser definidos simplemente como cualesquiera resultados o eventos que facilitan la satisfacción de las necesidades de los agentes. No hay intereses sin necesidades: pero puesto que los hombres no son necesariamente concientes de sus motivos para actuar de una manera determinada, tampoco son necesariamente concientes de cuáles son sus intereses en una situación dada. Por supuesto, tampoco los hombres actúan inevitablemente de acuerdo con sus intereses. Por otra parte, sería erróneo suponer que las intenciones son siempre convergentes con las necesidades: una persona puede intentar hacer, y hacer de hecho, cosas que no desea hacer; y puede desear cosas para cuyo logro no intente instigar ningún curso de acción. [16]

Significado e intento comunicativo

Hasta ahora me he ocupado sólo de problemas del «significado» de las acciones. Cuando, en el lenguaje corriente, nos referimos a la intencionalidad, a menudo hablamos de lo que una persona «se propone hacer»; del mismo modo, con referencia a las aserciones, hablamos de lo que «se propone decir». De ahí parecería que sólo hay un corto paso hasta la proposición, o el supuesto, de que «significar algo» al hacer es lo mismo que «significar algo» al decir. Aquí las nociones de Austin sobre los actos elocucionarios o las fuerzas elocucionarias han producido quizás tanto daño como beneficios. A Austin le llamó la atención el

hecho de que decir algo no siempre es lo mismo que afirmar algo. La aserción «con este anillo te caso» no es una descripción de una acción, sino la acción misma (de casar). Si, en tales casos, significar algo al decir es *ipso facto* significar algo al hacer, parecería que hay una forma única y soberana de significado que no necesita establecer diferenciación alguna entre hacer algo y decir algo. Pero no es así. Porque virtualmente todas las aserciones, con la excepción de las exclamaciones involuntarias, los gritos de dolor o de éxtasis, tienen un carácter comunicativo. Algunas especies de comunicación verbal, incluso las declaraciones rituales, tales como «con este anillo yo te caso», son proclamativas en su forma, pero ello no afecta la cuestión. En esos casos la afirmación es a la vez un «acto significativo» en sí, y al mismo tiempo un modo de comunicar un mensaje o un significado a los otros; quizás en esta circunstancia es el significado comunicado algo así como la aserción «de este modo la unión del matrimonio queda sellada y hecha obligatoria», tal como lo entienden la pareja marital y los otros presentes en la escena.

De este modo el significado de las aserciones como «actos comunicativos» (si tienen alguno) puede ser siempre distinguido en principio del significado de la acción, o de la identificación de la acción *como* acto particular. Un acto comunicativo es aquel en el que el propósito del actor, o uno de sus propósitos, está vinculado con el objetivo de pasar información a otros. Tal «información», por supuesto, no tiene por qué ser exclusivamente de especie proposicional, sino que puede ser incluida en un intento de persuadir o influir a otros para que respondan de una manera particular. Ahora bien: así como una aserción puede ser a la vez un acto —algo que se «hace»— y un «acto comunicativo», así algo «hecho» puede tener a la vez un intento comunicativo. Los esfuerzos que hacen los actores para crear tipos específicos de impresiones sobre los otros mediante las expresiones con que se ingenia para que sus acciones «impacten» son bien analizados en los escritos de Erving Goffman, quien se interesa en comparar y contrastar tales formas de comunicación con las trasmitidas en las aserciones. Pero tampoco ello resta validez a lo que se sostiene: el cortar madera, y muchas otras formas de acción, no son actos comunicativos en este sentido. En resumen, hay una diferencia entre entender lo que alguien está haciendo cuando está haciendo algo (incluso al realizar afirmaciones rituales en ceremonias nupciales) y entender cómo otros entienden lo que dice o hace esfuerzos de comunicación. He observado que cuando los actores o científicos sociales formulan preguntas por qué sobre las acciones, pueden estar preguntando «qué» es la acción, o pidiendo una explicación de por qué el actor debería inclinarse a proceder de una manera determinada. Podemos formular tales preguntas por qué respecto de las aserciones, pero cuando quere-

mos saber por qué una persona dijo algo en particular, antes que por qué hizo algo, estamos preguntando acerca de su *intento comunicativo*. Podemos preguntar qué quiso decir, el primer tipo de pregunta por qué; o podemos estar preguntando algo así como «¿qué lo impulsó a decirme esto en una situación en que sabía que me perturbaría?».

Algunos, aunque sólo algunos, aspectos del intento comunicativo, en las aserciones han sido recientemente explorados por Strawson, Grice, Searle y otros. El intento de dejar de lado las teorías más antiguas sobre el significado, representado por los últimos estudios de Wittgenstein y por la investigación de Austin sobre los usos instrumentales de las palabras, han tenido indudablemente algunas consecuencias bien recibidas. [17] Existe una obvia convergencia entre el trabajo reciente en la filosofía del lenguaje y las ideas desarrolladas por Chomsky y sus seguidores sobre las gramáticas trasformacionales. Ambos veń el uso del lenguaje como una obra de destreza y creación. Pero en algunos escritos filosóficos recientes, la reacción contra el supuesto de que todos los asertos tienen alguna forma de contenido proposicional ha llevado hacia un énfasis igualmente exagerado, en el que el «significado» llega a considerarse agotado por el intento comunicativo.

Al concluir esta sección, quiero mostrar ahora que el trabajo de los autores mencionados al comienzo del párrafo anterior nos retrotrae a consideraciones a las que Schutz y Garfinkel dieron mucho relieve: el rol de las «comprensiones del sentido común», o de lo que mencionaré más adelante como *conocimiento mutuo* que se da por supuesto en la interacción social humana. El análisis más influyente sobre el significado como intento comunicativo en los años recientes («significado no natural») es el ofrecido por Grice. En su formulación original, Grice expuso la idea de que la aserción de que un actor *S* «quiso expresar tal y tal cosa mediante *X*» es habitualmente expresable diciendo que «*S* se propuso que la afirmación *X* produjera un efecto sobre otro u otros mediante su reconocimiento de que esta es su intención». Pero ello no siempre es así, señalaba después, porque esta expresión podría incluir casos que no serían ejemplos de significado (no natural). Una persona puede descubrir que siempre que emite una cierta especie de exclamación otro hombre cae en un estado de agonía, y una vez hecho el descubrimiento, repetir intencionalmente el efecto; sin embargo, si cuando la primera persona emite la exclamación la otra entra en colapso, habiendo reconocido la exclamación, y con ella la intención, no podríamos decir que la exclamación «significó» algo. De este modo Grice llega a la conclusión de que el efecto que *S* intenta producir «debe ser algo que en cierto sentido está dentro del control de la audiencia, o que en algún sentido del término «razón» el recono-

cimiento de la intención que hay detrás de *X* es para la audiencia una razón y no meramente una causa». [18] Varias ambigüedades y dificultades han sido encontradas por los críticos en esta interpretación. Una es que parece llevar hacia una regresión infinita, en la cual lo que S_1 intenta producir como un efecto sobre S_2 depende de que S_1 se proponga que S_2 reconozca su intención de conseguir que S_1 reconozca su intención de conseguir que S_2 reconozca su intención... En su análisis posterior, Grice sostiene que la posibilidad de tal regresión no crea problema particular alguno, puesto que en cualquier situación real la negativa o incapacidad de un actor para seguir muy lejos por la línea del conocimiento regresivo de las intenciones fijará límites prácticos. [19] Pero esto no es muy satisfactorio, puesto que el problema de la regresión es de índole lógica: la regresión sólo puede ser eludida, a mi juicio, introduciendo un elemento que no figura directamente en los análisis del propio Grice. Este elemento es precisamente el de «la comprensión del sentido común» que poseen los actores dentro de medios culturales compartidos —o, para adoptar una terminología diferente, lo que un filósofo ha llamado el «conocimiento mutuo»—. (Puesto que de hecho —según dice— el fenómeno no tiene un nombre aceptado, y por consiguiente debe acuñar uno). [20] Cualquier actor aceptará o dará por supuesto que cualquier otro actor competente sabrá muchas cosas cuando se dirige hacia él con una afirmación, y también dará por sentado que el otro sabe que él lo supone. Esto, a mi juicio, no introduce otra regresión infinita de «saber que el otro sabe que uno sabe que el otro sabe...» La regresión infinita de «saber que uno sabe que el otro sabe...» amenaza sólo en circunstancias estratégicas, tales como una partida de póker, en la que la gente que participa trata de aventajarse entre sí en la maniobra o la adivinación: y aquí hay un problema práctico para los actores, y no un problema lógico que pueda preocupar al filósofo o al científico social. En cambio, la «comprensión del sentido común» o el conocimiento mutuo relevante para la teoría del intento comunicativo incluye primero «aquello que se puede esperar que todo actor competente sepa (crea)» sobre las propiedades de los actores competentes, incluso él mismo y los otros, y segundo, que la situación particular en la que el actor se encuentra en un tiempo dado, y el otro o los otros hacia quienes la afirmación se dirige, abarquen conjuntamente ejemplos de un tipo específico de circunstancia, para la cual, por consiguiente, la atribución de formas definidas de competencia sea apropiada.

Grice y otros han planteado con gran energía la idea de que el intento comunicativo es la forma fundamental del «significado», en el sentido de que al dar una explicación satisfactoria de aquel podremos entender los significados (convencionales) del tipo aserción. En otras palabras, el significado de *S*

(lo que un actor quiere decir al hacer una afirmación) es la clave para explicar el «significado de *X*» (lo que una marca o símbolo específicos significan.[21] Quiero negar que esto sea así.[22] El «significado de *X*» es a la vez sociológica y lógicamente anterior al «significado de *S*». Sociológicamente anterior, porque el cuadro de capacidades simbólicas necesarias para la existencia misma de la mayor parte de los propósitos humanos, tal como son actuados por cualquier persona individual, presupone la existencia de una estructura lingüística que medie entre las formas culturales. Lógicamente anterior, porque cualquier explicación que se refiera al «significado de *S*» no puede dar cuenta del origen de la «comprensión del sentido común» o conocimiento mutuo, sino que debe asumirlos como dados. Esto puede ponerse en claro observando ciertos escritos filosóficos recientes que coinciden bastante estrechamente con la teoría de Grice del significado y tienen similares omisiones.[23] Tales explicaciones ajustadas a sus puntos esenciales se desarrollan como sigue. El significado de una palabra en una comunidad lingüística depende de las normas o convenciones que predominan en esa comunidad, de modo que «se acepta convencionalmente que la palabra significa *p*». Una convención puede entenderse como la resolución de un problema de coordinación, tal como este se define en la teoría del juego. En un problema de coordinación, dos o más personas tienen un fin compartido que quieren conseguir, para lo cual cada uno debe elegir entre una serie de medios alternativos, que se excluyen mutuamente. Los medios elegidos no tienen significado por sí mismos, salvo que, combinados con los elegidos por el otro o los otros, sirvan para lograr lo que se desea mutuamente; las respuestas mutuas de los actores están en equilibrio cuando hay una equivalencia de resultados, prescindiendo de *qué* medios se usan. Así, por ejemplo, supongamos que dos grupos de personas, uno de los cuales está habituado a conducir por la derecha y el otro por la izquierda, se reúnen para formar una comunidad en un nuevo territorio. El problema de coordinación es el de lograr el resultado de que cada uno conduzca por el mismo lado de la carretera. Hay dos estados de equilibrio que representan resultados exitosos: cuando todos marchan por el lado derecho de la carretera, y cuando todos marchan por la izquierda, y en función del problema inicial como problema de coordinación de las acciones, ambos son igualmente «exitosos». La significación de este ejemplo parece indicar cómo el intento comunicativo puede estar ligado con la convención. Porque las personas involucradas en un problema de coordinación —por lo menos en tanto se conducen «racionalmente»— actuarán cada una de ellas en la forma en que suponen que los otros esperan que actúen.

Pero este punto de vista, aunque tiene cierta simetría formal no carente de atracción, es engañoso como explicación de la con-

vención en general y como teoría de los aspectos convencionales del significado en particular. Es sociológicamente deficiente, y creo que es también lógicamente insostenible: en última instancia en tanto, por lo menos, está referido a las convenciones del significado. En primer lugar, parece evidente que algunas especies de normas o convenciones no involucran problema alguno de coordinación. Es convencional en nuestra cultura, por ejemplo, que las mujeres usen polleras, pero no los hombres; pero los problemas de coordinación solamente estarían vinculados con las modas convencionales de la vestimenta en relación con tales cuestiones, en tanto digamos, el hecho de que las mujeres ahora usen en grado creciente pantalones y no polleras creara una dificultad en la separación de los sexos, ¡de modo que el logro de resultados mutuamente deseados en las relaciones sexuales pueda resultar comprometido! Lo más importante es que aun en aquellas convenciones de las que podría decirse que involucran problemas de coordinación, los objetivos y expectativas de los que participan de las convenciones están característicamente definidos *por* la aceptación de la convención, en vez de que la convención haya sido alcanzada como un resultado de aquellos problemas. Los problemas de coordinación, como problemas para los *actores* (y no para el observador científico social que intenta comprender cómo la coordinación de las acciones de los miembros se realiza concretamente) surgen sólo en las circunstancias que ya he señalado: cuando la gente trata de adivinar o entrever lo que los otros están por hacer, teniendo a su disposición la información de que los otros también intentan hacer lo mismo con respecto a sus propias acciones probables. Pero en la mayoría de las circunstancias de la vida social, los actores no tienen que hacer esto (concientemente), en gran parte precisamente *a causa* de la existencia de convenciones en función de las cuales los modos «apropiados» de respuesta se dan por supuestos: esto vale para las normas en su conjunto, pero con particular fuerza para las convenciones del significado. Cuando una persona dice algo a otra, su objetivo no es coordinar su acción con las de los otros, sino comunicarse con ellos en alguna manera, mediante el uso *de* símbolos convencionales.

En este capítulo he planteado esencialmente tres argumentos. Primero, que ni el concepto de acción ni el de identificación de acto tienen lógicamente alguna relación con las intenciones; segundo, que la significación de las «razones» en la conducta humana puede entenderse mejor como el «aspecto teórico» del control reflexivo de la conducta que los actores legos esperan mutuamente que sea mantenida, de modo que si se le pregunta por qué actúa como actúa, un actor pueda ofrecer una explicación que fundamente su acto; tercero, que la comunicación del

significado en la interacción plantea problemas que en alguna medida son separables de los que se refieren a la identificación del significado en los actos no comunicativos.

En los dos capítulos siguientes me ocuparé de utilizar y elaborar las conclusiones que alcancé en este, las cuales ofrecen una base preparatoria para una reconstrucción de la lógica del método científico social. Es solamente preparatoria porque, tal como está, lo dicho hasta ahora no comienza a tratar lo que en mi análisis crítico precedente he aislado como algunas de las dificultades básicas de la «sociología interpretativa» –el fracaso en cuanto a abordar los problemas de la organización institucional, el poder y la lucha como rasgos integrales de la vida social . En el capítulo siguiente, en consecuencia, trataré de integrar algunas de las contribuciones esenciales aportadas por las diversas escuelas de pensamiento previamente consideradas dentro de las líneas de un esquema teórico que puede abarcar satisfactoriamente estos problemas. Un paso preliminar —necesario— para ello, sin embargo, es un breve examen de por qué tal conciliación no puede encontrarse ya en las tradiciones establecidas de la teoría social que colocan en primer plano las cuestiones del análisis institucional: la «sociología académica ortodoxa» de Durkheim y Parsons, y la tradición opuesta originada en los escritos de Marx. A estos temas volveré ahora.

Notas

1 Peters, 1958, págs. 12-13.
2 Taylor, C., 1964, págs. 55-56; para un análisis más reciente del mismo autor, cf. 1970.
3 Taylor, R., 1966: «En la descripción de un acto debe haber siempre una referencia esencial a un agente. De tal manera [...] no podemos decir meramente que mi dedo se movió, sino más bien que *yo lo moví*» (págs. 108-109); cf. también Macmurray, 1957.
4 Véase el comentario de Locke: «La obvia verdad de que actuamos porque tenemos diversas intenciones no arroja luz alguna sobre el motivo de la acción, porque ya incorpora esa noción» (1974, pág. 25).
5 La idea de los «actos básicos» aparece a menudo en la literatura sobre la filosofía de la acción. Véanse los diversos análisis que ofrece Arthur Danto, esp. 1973, pág. 28 y sigs.
6 Austin, 1966.
7 P. ej., Ayer, «Man as a subject for science», en 1973, pág. 230.
8 Toulmin, 1970, pág. 12.
9 Davidson, 1971; cf. también, del mismo autor, 1963. Feinberg menciona el «efecto de acordeón» de la acción en su trabajo de 1965. Para un interesante análisis posterior, cf. Gunnell, 1973.
10 Véase Toulmin: «Tanto en las ciencias físicas o naturales como en las de la conducta [...] se acepta que una acción o fenómeno enigmáticos han sido *explicados* cuando se los ha puesto en relación con un patrón más general de eventos cuya inteligibilidad puede ser *presumida*» (1969, pág. 99).

11 Al hablar de la «producción de la sociedad» no sigo a Touraine, quien uso la misma frase –en su libro *Production de la société*, 1973, que es en esencia una reelaboración de los temas tratados en su *Sociologie de l'action*, 1965— aunque sólo con referencia a lo que él llama el *«sujet historique»*.
12 Cf., p. ej., Shwayder, 1965, pág. 134, y 1970.
13 Anscombe, 1963, pág. 12 y sigs.
14 Algunos análisis recientes del determinismo aplicado a la accion humana pueden encontrarse en Hampshire, 1965; Berofsky, 1966; Honderich, 1973 Strawson, 1974.
15 Taylor R., 1966; cf. también Harré y Secord, 1972, págs. 159 y sigs
16 En este sentido coincidimos con Danto, quien dice: «Un hombre puede hacer algo porque tiene la intención de hacerlo, sin que de ello surja lo que desea; a menos que modifiquemos el significado del "deseo" haciendo que signifique en definitiva exactamente lo mismo que la «intención» (1973, pag 186).
17 Para diversas ideas de Austin, cf. Fann, 1969.
18 Grice, 1957, pág. 385.
19 Grice, 1969.
20 Schiffer, 1972, págs. 30-42.
21 *Ibid.*, págs. 1-5 y *passim*.
22 Una crítica devastadora de Grice se presenta en Ziff, 1967. Para otros detalles de una extensa bibliografía, cf. Margolis, 1973, y Facione, 1973
23 Schiffer, 1972; Lewis, 1969.

3. La producción y reproducción de la vida social

Orden, poder, conflicto: Durkheim y Parsons

El tratamiento de Durkheim de la «exterioridad» de lo hechos sociales y la «coerción» que ejercen sobre la conducta de los actores encarnaron un intento de proveer una teoría sobre la relación entre la acción y las propiedades de las colectividades sociales. Cuando introdujo por primera vez las nociones de exterioridad y coerción, en *Les règles de la méthode sociologique* Durkheim omitió separar el sentido ontológico en el que el mundo físico tiene una existencia independiente del sujeto cognoscente, y puede influir causalmente sobre su conducta, de las propiedades coercitivas de la organización social. Más tarde, sin embargo, llegó a clarificar el supuesto, que de todos modos ya estaba fuertemente desarrollado aun en sus primerísimos escritos, que los fenómenos sociales son, en su misma esencia, fenómenos *morales*: las sanciones «utilitarias», que influyen sobre la conducta humana de una manera «mecánica», son distinguidas de las sanciones morales, cuyo contenido es específico del universo moral al que vinculan la *conscience collective*; y llegó a sostener que la adhesión a los ideales morales no es meramente coercitiva en un sentido simple, sino que es la *fuente* misma de la conducta intencional. En este último sentido, se establece una triple conexión: *social-moral-intencional*. Esta es la clave para la sociología de Durkheim, aunque permanece confundida con una tendencia a ver algunos propósitos como si fueran «egocéntricos», basados en impulsos orgánicos, y resistentes a la incorporación al universo social de los imperativos morales. [1] Pero la idea de que los propósitos pueden ser considerados como «valores introyectados» no es en modo alguno exclusiva de los escritos de Durkheim; por el contrario, aparece en muchísimos sitios diferentes, y a menudo en las obras de aquellos cuyas ideas son en apariencia muy distintas de las de Durkheim, y, en verdad, directamente opuestas. Los axiomas centrales involucrados pueden expresarse como sigue. El mundo social está diferenciado del mundo de la naturaleza esencialmente por su carácter moral («normativo»). Esta es la verdadera disyunción radical, porque los imperativos morales no están en relación de simetría con los de la naturaleza, y por consiguiente en modo alguno

pueden ser derivados de estos; la «acción», se declara entonces, puede ser considerada como una conducta que está orientada hacia normas o convenciones. Este teorema puede conducir entonces por direcciones divergentes, dependiendo de que el análisis se concentre en los propósitos o motivos del actor, o que se ponga el acento, como lo hace Durkheim, en las normas mismas como propiedades de las colectividades. Los filósofos poswittgensteinianos han seguido inevitablemente la primera de estas rutas, abordando el estudio de la conducta intencional por la vía de asimilar la conducta «significativa» con la «gobernada por reglas», y dejan sin explicar los orígenes de las reglas a las que se refieren (a la par que ignoran su carácter de *sancionadas*). El mismo curso siguieron otros numerosos escritores recientes, quienes, aunque no son filósofos, fueron influidos por las ideas de los seguidores declarados de Wittgenstein. Así, en uno de tales textos, se nos dice: «Los motivos [con lo que el autor se refiere a lo que en mi terminología son los "propósitos"] son una manera por la que un observador puede asignar relevancia a una conducta con el fin de que pueda ser reconocida como un caso de *acción ordenada normativamente*», o de nuevo, «el motivo es una regla que describe el carácter social del acto mismo». [2]

Ya he indicado algunos de los defectos inherentes a este tipo de razonamiento y es adecuado en este punto tratar de relacionarlos con las debilidades involucradas en aquel que es nominalmente su contrario: o sea el propuesto por Durkheim, y seguido posteriormente en aspectos importantes por Parsons. La deuda de Parsons con Durkheim en la formulación de su «marco de referencia de la acción» es explícita y reconocida. El tema principal de *The Structure of Social Action* es el de una inmanente convergencia del pensamiento entre Alfred Marshall, Pareto, Durkheim y Weber. Parsons discierne un paralelo entre la consideración de Weber de la acción y la preocupación de Durkheim por la obligación moral (interiorizada) que aplica para proveer una resolución general al «problema del orden de Hobbes». La manera en que Parsons plantea y procura resolver este «problema hobbesiano» tiene dos grupos de consecuencias principales —cuyas implicaciones quiero analizar—, que involucran: i) la tesis de que el voluntarismo puede ser incorporado a la teoría social mediante el axioma de que los «valores» forman a la vez los componentes motivacionales de la acción y los elementos centrales del *consenso universal*, que es la condición de la estabilidad social; ii) el supuesto de que el conflicto de intereses en la vida social está centrado en la relación entre el «individuo» (actor abstracto) y la «sociedad» (comunidad social global), un punto de partida que conduce, como ocurrió con Durkheim, directamente a la idea de que el disenso (crimen, rebelión, revolución) ha de ser conceptualizado como «des-

viación», y visto como una falta de compromiso motivacional con las normas consensuales.

El «voluntarismo»

La obra inicial de Parsons estuvo dirigida a reconciliar el «voluntarismo» supuestamente inherente al enfoque metodológico de Weber (y, desde un ángulo diferente, anticipado por Pareto) con la idea de la exigencia funcional del consenso moral. [3] La noción de «valor», tal como está representada en los escritos de Parsons, desempeña un papel tan capital en el «marco de referencia de la acción» porque es el concepto básico que vincula las disposiciones de necesidad de la personalidad (valores introyectados) y (por la vía de las expectativas de rol normativas en el nivel del sistema social) el consenso cultural. «Un sistema concreto de acción», dice Parsons, «es una estructura integrada de elementos de acción en relación con una situación. *Esto significa esencialmente una integración de elementos motivacionales y culturales o simbólicos*, reunidos en un cierto tipo de sistema ordenado. [4] Una vez que se aprecia la significación de esta afirmación, no es difícil ver por qué, como han señalado algunos, el «voluntarismo» que se pone de relieve en el trabajo inicial de Parsons, *The Structure of Social Action*, parece estar eliminado de su posición madura, tal como se la describe en *The Social System* y en escritos posteriores. Como lo representa Parsons en su primer trabajo, el voluntarismo es contrapuesto al «positivismo», involucrando este último formas de teoría social del siglo XIX que procuraban evitar toda referencia al sujeto actuante como actor moral, mientras que el primero abarca aquellas en las que el sujeto actuante es colocado en primer plano. El uso del término «voluntarismo» sugiere que Parsons quiso tratar de construir dentro de su propio enfoque una concepción del actor como agente creativo e innovador, buscando así romper con los esquemas en los que la conducta humana no es diferenciada conceptualmente de la explicación del movimiento de los objetos en la naturaleza. Para Parsons, los mismísimos valores que componen el *consensus universel*, en cuanto «introyectados» por los actores, son los elementos motivacionales de la personalidad. Si estos son los «mismos» valores, sin embargo, ¿qué fundamento puede quedar para el carácter creativo de la acción humana tal como la presupone nominalmente el término «voluntarismo»? Parsons interpreta este último concepto con referencia simplemente a los «elementos de carácter normativo»; [5] *la libertad del sujeto actuante se reduce entonces —y muy claramente en la teoría madura de Parsons— a las disposiciones de necesidad de la personalidad*. En el «marco de referencia de la acción», la «ac-

ción» en sí entra en el marco sólo dentro del contexto de un énfasis en que las explicaciones sociológicas de la conducta necesitan ser complementadas con explicaciones psicológicas de «los mecanismos de la personalidad»; el sistema es enteramente determinista. [6] Así como no hay espacio aquí para la capacidad creativa del sujeto en el nivel del actor, hay una fuente importante de dificultades cuando se trata de explicar los orígenes de la trasformación de los criterios de valor institucionalizados en sí, un problema que el sistema de la teoría de Parsons (y la de Durkheim) comparte con las ideas de Winch, que en otro sentido son muy diferentes, sobre la filosofía de la acción, puesto que ambas tienen que tratar los criterios de valor («reglas») como dados.

El individuo en sociedad

La resolución de Parsons del problema del orden tiene en cuenta, por supuesto, la existencia de tensiones y conflictos en la vida social. Estas derivan de tres conjuntos posibles de circunstancias, cada uno de los cuales está centrado en cierto sentido en la noción de *anomia*, que es fundamental en el pensamiento de Parsons como lo fue en el de Durkheim. Uno de ellos está dado por la ausencia de «criterios de valor obligatorios» en alguna esfera de la vida social; el segundo supone una falta de «articulación», como lo señala Parsons, entre las disposiciones de necesidad de los actores y una «pauta de orientación de valores» dada; el tercero se verifica cuando los elementos «condicionales» de la acción, tal como los percibe el actor, son especificados erróneamente. Se ha dicho con bastante frecuencia que el esquema teórico de Parsons no ofrece lugar para los conflictos de intereses. De hecho, su mismo punto de partida es la existencia del conflicto de intereses, puesto que el teorema de la integración de propósitos y valores es la base principal de su propuesta resolución del «problema del orden de Hobbes», definido precisamente en función de la conciliación de intereses diversos y divergentes. He sustentado en alguna parte que el «problema hobbesiano» no tiene la importancia en la historia del pensamiento social que Parsons pretendió asignarle, [7] pero es importante examinar aquí sus debilidades analíticas. La cuestión no es que el sistema de Parsons (y el de Durkheim) no otorgan papel alguno al conflicto de intereses, sino que ofrecen una teoría específica, y defectuosa, sobre él, de acuerdo con la cual el choque de intereses existe en tanto un orden social no es capaz de hermanar los propósitos de los diversos miembros de una colectividad con la integración de patrones de valor en un consenso internamente simétrico, y sólo en esta medida. El «conflicto de intereses», se-

gún esta concepción, nunca llega a ser algo más que un choque entre los propósitos de los actores individuales y los «intereses» de la colectividad. En tal perspectiva, el poder no puede llegar a ser tratado como un componente problemático de los intereses de grupos divergentes corporizados en la acción social, puesto que el entrelazamiento de intereses es considerado primero y ante todo como un problema de la relación entre «el individuo» y la «sociedad».

Desde este punto de vista, las ideas de Durkheim son, de hecho, para bien o para mal, mucho más complejas que las encarnadas en *The Social System*, por lo menos en un importante sentido. Es decir, Durkheim sostenía que hay dos modos primarios en los cuales los intereses de los actores pueden llevarlos a divergencias respecto de los imperativos morales de la *conscience collective*, aunque no alcanzó a esclarecer cabalmente la relación de estos en su pensamiento: uno está basado en lo inerradicable de los impulsos egocéntricos, orgánicamente dados, que son concebidos en tensión constante con las demandas morales de la sociedad, o el segmento socializado de la personalidad dualista del actor; el otro es el esquema familiar de la falta anómica de conjunción de los propósitos de los actores con las normas morales establecidas. El tratamiento de Durkheim de la anomia permite vislumbrar una posibilidad de reconocimiento conceptual del conflicto de intereses que deriva de los choques entre grupos *dentro de la sociedad*, en cuanto la «derregulación» anómica es descrita como si derivara de una situación en la que los actores tienen aspiraciones definidas que, dada la organización existente de la sociedad, no son «realizables» (un camino desarrollado posteriormente por Merton) y no de una situación en la cual hay un vacío moral, una ausencia de normas morales obligatorias respecto de las acciones. [8] Pero esta posibilidad, que podría haber sido vinculada con el análisis de lo que Durkheim mencionó como la «división forzada del trabajo», y de este modo con el análisis del conflicto de clases, quedó inexplorada en gran parte en los escritos de Durkheim, y se pierde de vista del todo en el esquema teórico de Parsons, puesto que este define la anomia como «la antítesis polar de la institucionalización plena», o «la completa ruptura del orden normativo». Aunque la interpretación de Parsons de la línea de pensamiento de Durkheim ofrecida en *The Structure of Social Action* es a mi juicio enteramente engañosa, [9] el énfasis arriba señalado vincula indudablemente la obra de Durkheim con la del primero, unificando de este modo la tradición dominante en la sociología académica. El «problema del orden» desde este ángulo depende de la centralidad de una tensión que se concibe existente entre el «egoísmo» y el «altruismo», en la terminología de Durkheim: un problema que se refiere a la reconciliación de los intereses de los

actores individuales con la moralidad social, la *conscience collective* o el «sistema común de valores». Dada tal orientación a la teoría social, es imposible hacer un reconocimiento conceptual satisfactorio de la diversificación de intereses en la sociedad que se produce entre las acciones de sus miembros y la estructura suprema de la comunidad global, de los conflictos que se afirman entre aquellos, o las alineaciones de poder con las que están entrelazadas.

La interpretación característica del «orden» como consenso moral aparece muy tempranamente en la obra de Parsons, y es atribuida a Weber como asimismo a Durkheim. Así, al comentar su traducción del análisis de Weber del orden legítimo (*Ordnung*), Parsons señala: «Es evidente que por "orden" Weber entiende aquí un sistema *normativo*. El patrón para el concepto de "orden" no es, como en la ley de la gravedad, el "orden de la naturaleza"...» [10] Si Weber lo entendía así o no, el «problema del orden» para Parsons es ciertamente el de una regulación normativa, un problema de *control*. El acertijo para el que las formulaciones de Parsons se ofrecen como una solución no es equivalente en su generalidad a la famosa pregunta de Simmel: «¿Cómo es posible la sociedad?», que retiene su significado si la presentación de Parsons del «problema del orden» se abandona, como sostengo que debe ser. Si el término «orden» ha de usarse, a mi juicio, debería tomarse el sentido que está implícito en los comentarios de Parsons sobre Weber mencionados más arriba, en cuanto que en sí mismo ese término es inapropiado para la ciencia social, es decir, como un vago sinónimo de «patrón» o la antítesis de «caos».

Orden, poder, conflicto: Marx

Al buscar una alternativa para este tipo de teoría, uno tiende a dirigirse al marxismo, con su aparentemente ubicua insistencia en el proceso, el conflicto y el cambio. Esto es justamente lo que algunos han hecho, incluso Dahrendorf, Lockwood, Rex y otros, tratando de complementar ideas tomadas del sistema teórico de Parsons con principios extraídos, supuestamente por lo menos, de Marx. Las ideas que tales autores defendieron difieren en sustancia. Así, Dahrendorf sugirió una vez que la «teoría del consenso» y la «teoría de la coerción» representan modos alternativos de enfoque que podrían aplicarse a distintas categorías de problemas concretos, siendo el uno más apropiado para iluminar algunas especies de cuestiones empíricas, y más apropiado el segundo para otras. [11] Esta idea seguramente no requiere mayores refutaciones. Puesto que la «teoría del consen-

so» y la «teoría de la coerción» ofrecen interpretaciones divergentes de cualquier material dado, estas tienen que ser consideradas como explicaciones teóricas rivales y no como complementarias. Sin embargo, casi todos los autores han supuesto que antes que alternativas que deben mantenerse distintas, se trata más bien de perspectivas complementarias que, si se las reúne de alguna manera, preservarán a la vez las virtudes, que ellos encuentran en los escritos de Parsons, y al mismo tiempo ofrecerán un correctivo para sus defectos. En su mayoría, sin embargo, como hizo Dahrendorf, han aceptado la formulación parsoniana del «problema del orden», argumentado meramente que la solución propuesta por Parsons, la «interpretación» de los valores consensuales socialmente organizados y los motivos de los actores, deberían ser fundidos con el vocabulario conceptual del «poder». Pero el modo en que esto debe hacerse permanece oscuro, y a mi jucio debe ser así, porque ese tipo de crítica de las ideas de Parsons no ahonda lo suficiente. Podría señalarse que los elementos que los autores arriba mencionados toman del marxismo son solamente formales (aunque algunos, en particular Lockwood y Rex, prefieren remontar su genealogía a Weber antes que a Marx), involucrando una acentuación abstracta de las nociones de «poder», «conflicto», etc., no un compromiso con la estructura global de la teoría marxista, o aun con el concepto de la lucha de clases en su forma clásica. Más particularmente, al tratar de establecer alguna conexión entre el marxismo y las ideas de Parsons, no hacen el menor intento de mirar hacia el énfasis ontológico del primero en el hombre *como productor*, como creador, énfasis que está en rígido y dramático contraste con la fascinación de Parsons con el «problema del orden». Esto quizá no sea sorprendente, porque el hecho es que hay pocos nexos claramente establecidos en los propios escritos de Marx entre la concepción del hombre social como *homo faber*, que forma el fondo general de su teoría de la historia, y los análisis más específicos que ofreció de las formaciones y conflictos de clase. [12]

En cierto grado, esto puede considerarse como una expresión del carácter inconcluso de la obra de Marx, ya que el programa que fue delineado en sus escritos primeros, y sobre todo en los *Manuscritos de 1844*, nunca llegó a cumplirse; *El Capital*, a pesar de su considerable extensión, sólo marca la primera fase de una empresa que Marx planeó en su juventud. Las dificultades a las que esto dio origen al establecer la continuidad entre las obras juveniles y maduras de Marx son bien conocidas y no hace falta comentarlas aquí. Pero el debate sobre la relación de la noción de alienación y otras ideas introducidas en los escritos juveniles de Marx con su pensamiento posterior ha sido principalmente escolástico; o sea que se ha concentrado en la exégesis antes que en el análisis, y ha dejado en gran parte intactos los

problemas sustanciales de la estructura teórica del materialismo histórico. En este punto no deseo referirme a ellos sino en cuanto se relacionan con lo que dije más arriba. Pueden distinguirse dos formas de relación dialéctica en el movimiento de la historia en los escritos de Marx. Una es la dialéctica entre la humanidad y la naturaleza; la otra es la dialéctica de las clases. Ambas están vinculadas con la trasformación de la historia y la cultura. Los seres humanos, a diferencia de los animales inferiores, no son capaces de existir en un estado de mera adaptación al mundo material. El hecho de que no posean un aparato ingénito de respuestas instintivas los fuerza a un juego recíproco creativo con su ambiente, de modo que tienen que procurar el dominio de su entorno antes que adaptarse simplemente a él como algo dado: de este modo, los seres humanos se modifican a sí mismos mediante el cambio del mundo que los rodea en un proceso continuo y recíproco. Pero esta «antropología filosófica» general (que no fue original de Marx y que en la forma en que fue expuesta en los primeros escritos en particular hace poco más que injertar la «inversión feuerbachiana» en el esquema de Hegel) se mantiene latente en las obras subsiguientes de Marx (con la excepción parcial de las *Grundrisse*, donde la reelaboración de estas ideas es aún fragmentaria). En consecuencia, es poco lo que se puede encontrar en Marx en la forma de un análisis sistemático o elaboración de la noción básica de la *Praxis*. Hallamos afirmaciones tales como esta: «La conciencia es... desde su mismo comienzo un producto social, y sigue siéndolo en tanto los hombres existen», y, más específicamente, «El lenguaje es tan antiguo como la conciencia, el lenguaje *es* la conciencia práctica que existe también para los otros hombres... el lenguaje, como la conciencia, sólo surge de la necesidad, del intercambio con otros hombres». [13] Pero antes que explorar las consecuencias de tales proposiciones, Marx estaba interesado por principio en avanzar directamente hacia la tarea de interpretar históricamente el desarrollo de tipos particulares de sociedad por la vía de los conceptos de modos de producción, división del trabajo, propiedad privada y clases, concentrándose, por supuesto, en la crítica de la economía política y la trasformación optativa del capitalismo por el socialismo.

El uso de Marx de los conceptos supuestamente involucrados en la «teoría de la coerción» —interés material, conflicto y poder— está elaborado en este contexto, y refleja algunas de las ambiguedades de los recursos intelectuales de los que fueron tomados. Es bastante evidente que, dentro de la estructura del capitalismo, las dos clases principales, el capital y el trabajo asalariado, tienen intereses divergentes (tanto en el sentido estrecho de la apropiación de las utilidades económicas como en el sentido más profundo en el que los intereses de la clase trabajadora

promueven la incipiente realización del trabajo socializado, chocando con la defensa atrincherada de la propiedad privada por parte de la clase dominante); que estos factores implican que el conflicto de clases, latente o manifiesto, es endémico en esa sociedad; y que esta condición de antagonismo es directamente controlada o estabilizada mediante la gestión del poder político del Estado. La superación del capitalismo, sin embargo, marca la superación de las clases, sus conflictos de intereses, y del «poder político» mismo. En este último aspecto, se puede señalar sin dificultad la influencia residual de la doctrina de Saint-Simon, la idea de que la administración de los hombres por otros hombres dará paso a la administración de los hombres sobre las cosas (que Engels cita concretamente más de una vez). La noción de Marx de la superación del Estado es por cierto mucho más sofisticada que esto, y es evidente en las notas de sus críticas iniciales de Hegel y en sus comentarios posteriores sobre la Comuna y el Programa de Gotha. Pero las clases, los intereses de clases, el conflicto de clases y el poder político son para Marx, en un sentido básico, contingentes en relación a la existencia de un tipo dado de sociedad (la sociedad de clases), y dado que raramente analiza los «intereses», el «conflicto» y el «poder» fuera del contexto de las clases, no resulta claro hasta dónde estos conceptos se relacionan con la sociedad socialista. Los intereses de *clases* y los conflictos de *clases* pueden desaparecer en la sociedad socialista, pero ¿qué ocurre con las divisiones de intereses y los conflictos que no están específicamente vinculados con las clases? Hay afirmaciones en los escritos iniciales de Marx que podrían interpretarse en el sentido de que la llegada del comunismo marca el fin de todas las formas de división de intereses entre los hombres. Debemos presumir seguramente que Marx no sostuvo este punto de vista más que en el sentido de que los conflictos entre los hombres pueden ser abrogados. Pero la ausencia de algo más que indicaciones dispersas acerca de tales cuestiones hace imposible establecer muchos juicios concretos sobre ellas. Ahora bien: se puede señalar que Marx se negó a entrar en detalles acerca de la sociedad del futuro sobre la base de que tal especulación degenera en el socialismo utópico, puesto que no es posible prever la forma de la organización social que caracterizará a una sociedad basada en principios muy distintos de los existentes; y de modo similar tal vez se pueda sostener que los conceptos desarrollados dentro de un tipo de sociedad —el capitalismo— no serían apropiados para el análisis de otra —el socialismo—. Pero estos argumentos no contrarrestran el punto principal: que los únicos análisis convincentes del conflicto y el poder se vinculan específicamente en Marx con los intereses de clases. Bajo este aspecto, sus escritos no proveen una alternativa elaborada para esas tradiciones principales del pensamiento social cu-

ya «antropología filosófica» está centrada en los conceptos de valor, norma o convención.

Lo que sigue se basa en la idea fundamental de la *producción y reproducción de la vida social*, que ciertamente resulta coherente con la ontología marxista de la *Praxis*. Según lo dice Marx: «Tal como los individuos expresan su vida así es como son. Lo que son, por consiguiente, coincide con su producción, tanto con *lo que* producen como con *el modo* en que producen». [14] Pero la «producción» ha de ser entendida en un sentido muy amplio, y con el fin de detallar sus implicaciones tenemos que ir mucho más allá de lo que está inmediatamente disponible en los trabajos de Marx.

La producción o constitución de la sociedad es una obra práctica de sus miembros, pero que no se verifica en condiciones que estén enteramente dentro de su intención o comprensión. La clave para entender el orden social, en el sentido más general del término que he distinguido antes no está en la «interiorización de los valores», sino en las relaciones cambiantes entre la producción y la *reproducción* de la vida social por sus actores constituyentes. *Toda reproducción es necesariamente producción*; sin embargo, la simiente del cambio existe en *cada acto* que contribuye a la reproducción de cualquier forma «ordenada» de vida social. El proceso de la reproducción comienza con la reproducción de las circunstancias materiales de la existencia humana y depende de ésta; o sea la re-procreación de la especie y la trasformación de la naturaleza. Los seres humanos, según dice Marx, producen «libremente» en intercambio con la naturaleza, en el sentido paradójico de que están *forzados* a trasformar activamente el mundo material con el fin de sobrevivir en él, puesto que carecen de un aparato de instintos que pueda proveerles una adaptación más mecánica a su ambiente material. Pero lo que sobre todo distingue a los seres humanos de los animales es que los primeros son capaces de «programar» reflexivamente su ambiente, controlando así su propio lugar en él; esto se torna posible sólo mediante el lenguaje, que es más que ninguno el *medio de las actividades prácticamente humanas*.

¿Cuáles son, análiticamente, las principales condiciones que corresponden a la reproducción de las estructuras de interacción? Se las puede analizar considerando las siguientes especies: Las destrezas constituyentes de los actores sociales; la racionalización de estas destrezas como formas de actividad; las características no explicadas de los sistemas de interacción que promueven y permiten el ejercicio de tales capacidades, las que pueden ser analizadas como *elementos de motivación*, y que llamaré la «*dualidad de la estructura*».

Desarrollaré el argumento en las secciones siguientes de este capítulo con referencia al lenguaje, no porque sea útil considerar

la vida social como cierta especie de lenguaje, sistema de información o lo que fuere, sino porque el lenguaje, como forma social en sí, ejemplifica algunos aspectos, y sólo algunos aspectos, de la vida social en su conjunto. El lenguaje puede ser estudiado considerando por lo menos tres aspectos de su producción y reproducción, cada uno de los cuales es característico de la producción y reproducción de la sociedad en forma más general. El lenguaje es «dominado» y «hablado» por los actores; es empleado como medio de comunicación entre ellos; y forma una «estructura» que en cierto sentido está constituida por el habla de la «comunidad de lenguaje» o colectividad. Bajo el aspecto de su producción en cuanto serie de actos de locución por un hablante individual, el lenguaje es *a*) una destreza, o un conjunto muy complejo de destrezas, que posee cada persona que «conoce» el lenguaje; *b*) utilizado para «conferir sentido», literalmente, como un arte creativo de un sujeto activo; *c*) algo que es *hecho*, realizado por el hablante, pero no con pleno conocimiento de cómo lo hace. Es decir que probablemente pueda ofrecer sólo una versión fragmentaria de lo que son las habilidades que ejerce, o de cómo las ejerce.

En cuanto *medio de comunicación en la interacción*, el lenguaje implica el uso de «esquemas interpretativos» para entender no sólo lo que otros dicen, sino también lo que se *proponen expresar*: la constitución del «sentido» como una realización *intersubjetiva* de entendimiento mutuo en un intercambio continuo; y el uso de indicaciones contextuales, como propiedades del sistema, como parte integral de la constitución y comprensión del significado. Considerado como una *estructura*, el lenguaje no es «poseído» por ningún hablante particular, y sólo puede ser conceptualizado como una característica de una comunidad de hablantes; puede concebírselo como un conjunto abstracto de reglas que no se aplican mecánicamente, sino que las emplean de un modo generativo los hablantes miembros de la comunidad de lenguaje. Me propongo decir entonces que la vida social puede considerarse como un conjunto de *prácticas reproducidas*. Siguiendo el triple enfoque que distinguimos antes, las prácticas sociales pueden ser estudiadas, en primer término, desde el punto de vista de su constitución como una serie de *actos* «realizados» por los actores; segundo, como formas constituyentes de *interacción*, que involucran la comunicación del significado; y tercero, como *estructuras* constituyentes que pertenecen a «colectividades» o «comunidades sociales».

La producción de la comunicación con carácter «significativo»

La producción de la interacción tiene tres elementos fundamen-

tales: su constitución con carácter «significativo»; su constitución como un orden moral; y su constitución como la operación de relaciones de poder. Postergaré por el momento la consideración de los dos últimos, pero sólo porque su importancia merece un tratamiento detallado, y en el final estos elementos deben ser reunidos, puesto que aunque pueden separarse analíticamente, en la vida social están sutil pero estrechamente entrelazados.

La producción de la interacción con carácter significativo depende ante todo de la reciprocidad de la «recepción» (Austin) en el intento comunicativo, en el que el lenguaje es el medio primario pero ciertamente no el único. En toda interacción existe un interés constante y una capacidad para descubrir modos de comprensión de la conducta del otro, aparte de la recepción del intento comunicativo; —por ejemplo, en la comprensión de los motivos—. Las sutilezas de la producción cotidiana de la interacción pueden aparecer fácilmente como meras molestias periféricas si los modelos idealizados del diálogo como «entendimientos mutuos perfectos» son tratados como algo que se extrapola más allá de lo que es solamente un mundo posible de la filosofía. Dice Merleau-Ponty: «La voluntad de hablar es una y la misma que la voluntad de ser entendido». [15] Pero mientras que esto presumiblemente tiene validez como una aserción del filósofo, en las situaciones diarias de la interacción la voluntad de hablar es también a veces la voluntad de contrariar, desconcertar, engañar o ser mal entendido.

Es esencial para cualquier análisis adecuado de la interacción como un producto de las destrezas constituyentes de los actores el reconocer que su «índole significativa» es negociada de modo activo y continuado; que no es meramente la comunicación programada de significados establecidos; esa es, según interpreto, la sustancia de la diferenciación de Habermas entre la «competencia lingüística» y la «comunicativa». La interacción, como ya he subrayado, está situada espacial y temporalmente. Pero ello no significa más que una perogrullada sin interés si no vemos que es típicamente usada o *recogida* por los actores en la producción de la interacción: las anticipaciones de las respuestas de los otros median la actividad de cada actor en cualquier momento del tiempo, y lo que ha pasado antes está sujeto a revisión a la luz de la experiencia subsiguiente. De esta manera, subraya Gadamer, la vida social práctica presenta ontológicamente las características del «círculo hermenéutico». La «dependencia del contexto», en las diversas maneras en que este término es capaz de ser interpretado, puede considerarse adecuadamente como elemento integral de la producción del significado en la interacción, no simplemente como un obstáculo para el análisis formal.

En relación con las teorías de las descripciones definidas, los filósofos han analizado con frecuencia las ambigüedades de fra-

ses como esta: «A quiere casarse con alguien que sus padres desaprueban». [16] Pero es importante advertir que tales discusiones pueden volverse enteramente engañosas si se inician como intentos de aislar una estructura lógica abstracta respecto de la comunicación de significado en la interacción. Aquí la «ambigüedad» es ambigüedad-en-el-contexto, y definidamente no debe confundírsela con la existencia de una gama de sentidos que una palabra u oración dadas pueden tener en circunstancias distintas de aquellas en las que fueron emitidas por un parlante particular en un tiempo particular. La frase mencionada antes probablemente no es ambigua, por ejemplo, si se la pronuncia en el curso de una conversación en la que ya se hizo referencia al individuo que figura en los planes de matrimonio de A; o alternativamente, si el curso de tal conversación ya puso en claro para los participantes que A se ha propuesto elegir una esposa que resultará objetable para sus padres, aunque sin tener presente hasta ahora alguna en particular. Por el otro lado, una afirmación que aparte del contexto podría parecer enteramente no ambigua, tal como «A se dispone a casarse mañana», puede en realidad ser ambigua si, por ejemplo, se la pronuncia con suficiente insinuación de sarcasmo como para que un oyente no sepa con seguridad si el parlante «expresa en realidad lo que dice». El humor, la ironía, el sarcasmo dependen todos ellos en alguna medida de tales posibilidades abiertas del discurso, como elementos reconocidos de las destrezas mediante las cuales la interacción se constituye de un modo significativo. [17]

Si bien las destrezas obviamente implican un «conocimiento» que en principio puede ser expresado en forma proposicional, su saturación por los aspectos temporales y espaciales del contexto de la comunicación evidentemente no puede ser tratada sólo en estos términos. Tomemos un ejemplo analizado por Ziff. Los lingüistas han sostenido a veces que el significado de una oración tal como «la pluma que está en el escritorio es de oro», cuando se la utiliza en el contexto diario de la comunicación podría ser expresada en un lenguaje formal como una serie de afirmaciones, conocidas implícitamente por los participantes, que describen «características contextuales pertinentes». [18] De este modo, el referente exacto podría ser indicado sustituyendo «la pluma que está en el escritorio» por «la única pluma que está en el escritorio de la habitación del frente del número 10, Hertford Street, Cambridge, a las 9 de la mañana del 29 de junio de 1975». Pero como lo señala Ziff, esta oración no explicita lo que era conocido por los participantes en el encuentro dentro del cual la afirmación fue emitida y comprendida, o utilizada por ellos para producir la comprensión mutua de la frase. Un oyente puede ser perfectamente capaz de entender lo que se dijo y el referente de la frase, sin tener en absoluto noción de los elementos

adicionales introducidos en la oración más larga. Por otra parte, sería erroneo suponer que si la comunicación corriente se construyera en función de sentencias tales como la más extensa, habría un aumento de precisión o una pérdida de ambigüedad. La primera oración emitida en un contexto específico no es imprecisa ni ambigua, mientras que el uso de la más larga puede producir vaguedad e incertidumbre, dado que extendería la escala de lo que tiene que ser «sabido» en común para realizar la comunicación del significado.

El uso de la referencia a aspectos físicos del contexto es sin duda fundamental para sostener un mundo intersubjetivamente «acordado» dentro del cual ocurre la mayoría de las formas de la interacción diaria. Pero la «conciencia de un ambiente sensorial inmediato», como un elemento que se toma para producir la interacción, no puede ser separado radicalmente de un fondo de conocimiento mutuo, en gran parte implícito, que se utiliza para crear y sostener encuentros, puesto que el primero es categorizado e «interpretado» a la luz del segundo. Utilizo el término «conocimiento mutuo» para referirme genéricamente al «conocimiento» que se da por sentado, que los actores suponen que los otros poseen, si son miembros «competentes» de la sociedad, y que se emplea para sostener la comunicación de la interacción. Esto incluye el «conocimiento tácito», en el sentido de Polanyi; el conocimiento mutuo tiene un carácter «configurativo». [19] Incluso el intercambio verbal más superficial presupone y utiliza un acopio difuso de conocimiento en la recepción del intento comunicativo. Una persona dice a otra: «¿Quiere jugar un partido de tenis?», a lo cual una segunda responde: «Tengo trabajo para hacer». ¿Cuál es la relación entre la pregunta y la respuesta? [20] Para captar lo que se dijo «por implicación» es necesario saber no solamente lo que significan «juego» y «trabajo» como ítems lexicográficos, sino poseer también otros elementos del conocimiento de las prácticas sociales cuya formulación es más difícil y que hacen de la segunda expresión una respuesta (potencialmente) *apropiada* para la primera. Si la respuesta no es particularmente enigmática, se debe a que es mutuamente «sabido» que el trabajo tiene prioridad sobre el juego cuando están en conflicto en la asignación del tiempo de una persona, o algo por el estilo. Hasta qué punto el interrogador «considerará qué respuesta es adecuada» depende, por supuesto, de una variedad de circunstancias particulares de la situación en la que se hizo la pregunta. [21]

El conocimiento mutuo es aplicado en la forma de *esquemas interpretativos* mediante los cuales los contextos de la comunicación son creados y sostenidos en la interacción. Tales esquemas interpretativos («tipificaciones») pueden considerarse analíticamente como una serie de reglas generativas para captar la fuerza elocucionaria de las expresiones. [22] El conocimiento mutuo es

«conocimiento de fondo» en el sentido de que se lo da por supuesto, y en su mayor parte permanece inarticulado; por otra parte, no pertenece al «fondo» en el sentido de que es constantemente actualizado, expuesto y modificado por los miembros de la sociedad en el curso de su interacción. En otras palabras, el conocimiento que se considera supuesto nunca lo es del todo, y la pertinencia de algún elemento particular para un encuentro puede tener que ser «demostrada», y a veces el actor debe luchar por ella; los actores no se apropian del elemento como algo listo, sino que este es producido y reproducido de nuevo por ellos como parte de la continuidad de sus vidas.

Ordenes morales de la interacción

Los elementos morales de la interacción se vinculan en forma integral con su constitución como algo significativo y como un conjunto de relaciones de poder. Cada una de estas conexiones debe considerarse igualmente básica. Las normas figuran de una manera importante tanto en los escritos de los que han adoptado una posición fuertemente naturalista en la teoría social (en especial Durkheim) como en los de quienes han sido sus críticos más fervientes. Aunque Durkheim solo llegó a elaborar plenamente sus ideas originales en sus últimos trabajos, no siempre se inclinó a subrayar la significación de las normas como *coercitivas* u obligatorias; es decir, que han de ser abordadas mediante la noción de las *sanciones*. Schutz, Winch y otros, en cambio, se mostraron más preocupados por la capacidad de las normas de *conferir* y *permitir*. Me propongo sostener que todas las normas son a la vez *coercitivas* y *permisivas*. Quiero distinguir también entre «normas» y «reglas», que son casualmente utilizadas como sinónimos por la mayoría de los filósofos poswittgensteinianos; trataré las reglas normativas o morales como una subcategoría de la noción más general de «regla», que vincularé con la de «estructura».

La constitución de la interacción como orden moral puede entenderse como la actualización de *derechos* y la imposición de *obligaciones*. Existe una simetría lógica entre ambas, que, sin embargo, puede ser quebrada en los hechos. Es decir que lo que es un derecho de un participante en un encuentro aparece como una obligación del otro de responder de una manera «apropiada», y viceversa; pero este nexo puede cesar si una obligación no se reconoce o no se cumple, y no se puede aplicar eficazmente ninguna sanción. Así, en la producción de la interacción, todos los elementos normativos tienen que ser tratados como una serie de *pretensiones* cuya realización es contingente en relación a la

actualización exitosa de las obligaciones mediante las respuestas de los otros participantes. De tal modo, las sanciones normativas son esencialmente diferentes (como lo ha reconocido Durkheim) de las relacionadas con la trasgresión de las prescripciones técnicas o utilitarias, que implican lo que von Wright llama «proposiciones anankásticas». [23] En las prescripciones tales como «evite tomar agua contaminada», la sanción que está involucrada (el riesgo de envenenarse) surge «mecánicamente» de la ejecución del acto: depende de relaciones causales que tienen la forma de eventos naturales.

Al hacer esta distinción, sin embargo, Durkheim también obliteró un sentido vital en el que las normas pueden ser abordadas de una manera «utilitaria» por los participantes en la producción de la interacción, y que debe ser conceptualmente relacionado con el carácter contingente de la realización de las pretensiones normativas. Esto significa que una pretensión normativa puede ser reconocida como obligatoria, no porque un actor al que se aplica como obligación acepte tal obligación como un compromiso moral, sino porque prevé y quiere evitar las sanciones que le serán aplicadas en el caso del no cumplimiento. En relación con la persecución de sus intereses, por consiguiente, un actor puede abordar las pretensiones morales exactamente de la misma forma que lo hace con las prescripciones técnicas: en cada caso también puede «calcular los riesgos» involucrados en un acto particular en función de la probabilidad de escapar de la sanción. Es un error elemental suponer que la instauración de una obligación moral implica necesariamente un compromiso moral con esta. Por elemental que sea, es importante insistir en este punto, porque es ignorado sistemáticamente en la tradición del pensamiento social que vincula a Durkheim con Parsons. Puesto que las sanciones que siguen a la trasgresión de las pretensiones morales no operan con la inevitabilidad de los eventos de la naturaleza, sino que implican las reacciones de los otros, típicamente existe cierto «espacio libre» para el trasgresor, si se lo identifica como tal, para *negociar* el carácter de la sanción que debe seguirse. Esta es *una* de las formas en que la producción de un orden normativo se verifica en estrecha relación con la producción de significado: lo que *es* la trasgresión resulta potencialmente negociable, y la manera en que es caracterizada o identificada afecta a las sanciones a las que puede estar sujeta. Esto es familiar, y está formalizado en los tribunales de justicia, pero también se extiende por todo el campo de la constitución moral puesto que opera en la vida diaria.

Las sanciones se clasifican fácilmente, en un nivel abstracto, en función de si los recursos que son movilizados para producir la sanción son «internos», o sea que involucran elementos de la personalidad del actor, o «externos», o sea que toman caracte-

rísticas del contexto de la acción. Cada una de estas puede ser categorizada además en función de si los recursos que el agente sancionador es capaz de movilizar son «positivos» o «negativos» en relación con los deseos del actor que es el blanco de la sanción. De este modo, la actualización de las sanciones «internas» puede fundarse en un compromiso moral positivo del actor, o negativamente en la ansiedad, el temor o la culpa; la actualización de las sanciones «externas» puede fundarse en ofertas de recompensa o, por el otro lado, puede esgrimir la amenaza de la fuerza. Obviamente, en situaciones concretas de interacción, varias de estas pueden operar simultáneamente; y ninguna sanción «externa» resulta eficaz a menos que ponga en juego una sanción «*interna*»: una recompensa sólo es tal si coincide con los deseos de una persona.

La «interpretación» de las normas, y su capacidad para hacer que una «interpretación» *cuente*, por parte de los participantes en la interacción, están vinculadas de maneras sutiles con su sumisión a las pretensiones morales. La falta de advertencia de este hecho, o en todo caso la incapacidad para establecer explícitamente sus consecuencias, se relaciona con algunos de los defectos característicos del funcionalismo de Durkheim-Parsons, como asimismo de la filosofía poswittgensteiniana. La coordinación moral de la interacción es asimétricamente interdependiente con su producción con carácter significativo y con su expresión de relaciones de poder. Esto tiene dos aspectos, estrechamente relacionados entre sí: *a*) la posibilidad de choques entre diferentes «ideas del mundo», o, menos macroscópicamente, entre distintas definiciones de lo que *es*; *b*) la posibilidad de choques entre comprensiones divergentes de las normas «comunes».

Relaciones de poder en la interacción

La noción de «acción» está *lógicamente vinculada con la de poder*. Esto es en cierto sentido reconocido por los filósofos, que hablan de que alguien «puede», «es capaz de» o «tiene poder para» en relación con la teoría de la acción. Pero sus autores raramente o nunca relacionan tales discusiones con los análisis del concepto de poder en sociología y, por consiguiente, no las vinculan con el análisis de las *relaciones de poder* entre los actores o en las colectividades. La relación entre la «acción» y el «poder» puede ser enunciada simplemente. La acción implica de modo intrínseco la aplicación de «medios» para conseguir resultados, producidos mediante la intervención directa de un actor en el curso de los eventos: la «acción que se intenta concretar» es una subclase de los procederes del actor, o de su abstención de hacer

el poder representa la capacidad de un agente para movilizar recursos con el fin de constituir esos «medios». En este sentido más general, el «poder» se refiere a la *capacidad trasformadora* de la acción humana, y, de aquí en adelante, en aras de la claridad, emplearé este segundo término, reservando el primero para un uso más restringido, relacional, de «poder», que será explicado en lo que sigue.

La capacidad trasformadora de la acción humana es colocada en primer plano por Marx, y resulta el elemento clave de la noción de *Praxis*.

Todos los sistemas de teoría social han tenido que ocuparse de ello, en cierto sentido, de la trasformación de la naturaleza por el hombre y del carácter incansablemente modificador de sí misma de la sociedad humana. Pero en muchas escuelas del pensamiento social, la capacidad trasformadora de la acción fue concebida en función de un dualismo, como un contraste abstracto entre el mundo neutral de la naturaleza, por una parte, y el mundo «cargado de valores» de la sociedad humana, por otra. En tales escuelas de pensamiento, particularmente en las asociadas con el funcionalismo, con su acento puesto en la «adaptación» al «ambiente», el alcance de la historicidad del hombre es fácilmente abandonado. Sólo en las tradiciones afines a la filosofía hegeliana y (ciertas versiones) del marxismo, la capacidad trasformadora de la acción, como proceso automediador del trabajo, fue establecida como punto central del análisis. El trabajo es, como dice Löwith, «un movimiento de mediación... una modelación o "formación", y en consecuencia una destrucción positiva del mundo que está presente en la naturaleza». [24] Parece haber pocas dudas de que este amplio énfasis siguió siendo básico en el pensamiento maduro de Marx, aunque no significativamente elaborado; en sus *Grundrisse* encontramos la afirmación, en un lenguaje que reproduce de cerca su temprana inmersión en el «río de fuego», que «el trabajo es el fuego vivo, modelador; representa la impermanencia de las cosas, su intemporalidad; en otras palabras, su formación en el curso del tiempo viviente». [25] Sin embargo, Marx se preocupó crecientemente no por el trabajo como capacidad trasformadora de la actividad, sino por su deformación como «ocupación» dentro de la división industrial-capitalista del trabajo; y el poder, en cuanto involucrado en el intercambio social entre los hombres, como he indicado antes de una manera preliminar, fue analizado como una propiedad específica de las relaciones de clase y no como un rasgo de la interacción social en general.

El «poder» en el sentido de la capacidad trasformadora de la actividad humana es la capacidad del actor para intervenir en una serie de eventos de modo de alterar su curso; como tal, es el «puede» que media entre las intenciones o necesidades y la reali-

zación concreta de los resultados buscados. El «poder» en el sentido más estrecho, relacional, es una propiedad de la interacción, y puede ser definido como la capacidad para asegurar resultados donde la realización de estos resultados depende de la actividad de *otros*. Es en este sentido como los hombres tienen poder «sobre» otros: este es el poder como *dominación*. Aquí hay que señalar algunos puntos básicos. *a*) El poder, sea en el sentido amplio como en el restringido, se refiere a *capacidades*. A diferencia de la comunicación del significado el poder no cobra existencia sólo cuando es «ejercido», aunque últimamente no existe otro criterio por el cual se pueda demostrar qué poder poseen los actores. Esto es importante, porque podemos hablar del poder como algo «almacenado» para un uso futuro. *b*) La relación entre el poder y el conflicto es de índole contingente: tal como lo he formulado, el concepto de poder, en una u otra forma, no implica la existencia del conflicto. Esto está contra *algunos* usos, o abusos, de lo que es quizás la más famosa formulación del «poder» en la literatura sociológica, la de Max Weber, de acuerdo con la cual el poder es «la capacidad de un individuo de realizar su voluntad, aun contra la voluntad de otros». [26] La omisión del «aun» en algunas versiones de esta definición es significativa: entonces el caso viene a ser que el poder presupone el conflicto, puesto que el poder sólo existe cuando la resistencia de los otros tiene que ser vencida y sometida su voluntad. [27] *c*) Es el concepto de «interés», antes que el de poder como tal, el que se relaciona directamente con el conflicto y la solidaridad. Si el poder y el conflicto frecuentemente marchan juntos, no es porque el uno implique lógicamente al otro, sino porque el poder está unido a la prosecución de intereses, y los intereses de los hombres pueden no llegar a coincidir. Todo lo que quiero decir con esto es que mientras que el poder es un rasgo de toda forma de interacción humana, la división de intereses no lo es. *d*) Esto no implica que las divisiones de intereses puedan ser superadas en toda sociedad empírica; y es ciertamente necesario oponerse a la vinculación del «interés» con hipotéticos «estados de naturaleza».

El uso del poder en la interacción puede ser entendido en función de los recursos o facilidades que los participantes aportan y movilizan como elementos de su producción, dirigiendo así su curso. Ellos incluyen no sólo las destrezas mediante las cuales la interacción es constituida con carácter «significativo», sino también —y esto debe enunciarse aquí sólo en forma abstracta— todos los demás recursos que un participante es capaz de aportar para influir o controlar la conducta de los otros que son parte de la interacción, incluso la posesión de «autoridad» y la amenaza del uso de la «fuerza». Estaría enteramente fuera de lugar el tratar de establecer en este estudio una elaborada tipología de los recursos del poder. Mi única preocupación en este punto es ofrecer un es-

quema conceptual generalizado que integre la noción de poder dentro de la versión teórica desarrollada en el presente capítulo. Lo necesario, sin embargo, es relacionar este análisis del poder remontándolo a la producción de significado en la interacción.

Esto puede realizarse de la mejor manera retornando brevemente al «marco de referencia de la acción» de Parsons, o más específicamente a las críticas expresadas contra este por los que recibieron la influencia de la etnometodología. Tal crítica ha adoptado a grandes rasgos la forma que sigue. En la teoría de Parsons —se argumenta—, el actor está programado para hacer lo que hace como resultado de valores «interiorizados», como disposiciones de necesidad de la personalidad (en conjunción con las «condiciones» no normativas de la acción): se pinta *al actor* como un incauto no pensante de su cultura, y su interacción con los otros como la actualización de tales disposiciones de necesidad y no como lo que realmente es, una serie de realizaciones de destreza. Es decir que, siguiendo a Garfinkel, se ha prestado atención sólo a la «inteligibilidad», al manejo cognitivo de la comunicación y a los sistemas de comunicación. Todo esto es tratado como resultado del «trabajo» mutuo de parte de los actores, pero como si fuera siempre el esfuerzo de *pares* en colaboración, contribuyendo igualmente cada uno a la producción de la interacción, y teniendo como único interés el de sostener una apariencia de «seguridad ontológica», mediante la cual se constituye el contenido significativo. Aquí se puede notar la fuerte influencia residual del problema del orden de Parsons, pero despojado de su contenido volitivo y reducido a un diálogo incorpóreo.

Frente a esto debemos destacar que la creación de marcos de significado ocurre en cuanto *mediación de las actividades prácticas* y en función de los diferenciales de poder que los actores son capaces de aportar. Esto tiene crucial importancia en la teoría social, que debe considerar como una de sus tareas principales la acomodación mutua del poder y las normas en la interacción social. *La elaboración reflexiva de los marcos de significado experimenta desequilibrios característicos en relación con la posesión del poder*, ya sea este último un resultado de la destreza superior lingüística o dialéctica de una persona en la conversación con otra; de la posesión de tipos adecuados de «conocimiento técnico»; de la movilización de la autoridad o la «fuerza», etc. «Lo que pasa por realidad social» está en relación inmediata con la distribución del poder; no sólo en los niveles más mundanos de la interacción diaria, sino también en el nivel de las culturas e ideologías globales, y su influencia en verdad puede sentirse en cada rincón de la vida social cotidiana.[28]

Racionalización y reflexividad

Ya he señalado que en la mayoría de las escuelas tradicionales del pensamiento social, la reflexividad es tratada meramente como un estorbo, cuyas consecuencias pueden ser ignoradas o deben ser reducidas en lo posible a un nivel mínimo. Esto vale tanto respecto de la metodología, en la que la «introspección» es duramente condenada como contraria a la ciencia, como respecto de la representación conceptual de la conducta humana en sí. Pero nada resulta tan central en la vida humana ni es tan distintivo de esta como el control reflexivo de la conducta, que todos los miembros «competentes» de la sociedad esperan de los otros. En los escritos de los pensadores sociales que no reconocen que esto sea lo central hay una extraña paradoja, con frecuencia señalada por sus críticos: porque el reconocimiento de su misma «competencia» como autores implica justamente lo que están obliterando en las interpretaciones que ofrecen de la conducta de los otros.

Ningún actor es capaz de controlar el flujo de su acción exhaustivamente, y cuando se le pide que explique por qué hizo lo que hizo en un momento y en un sitio particulares, puede optar por responder que «por ninguna razón», sin comprometer en modo alguno la aceptación de los otros de su persona como «competente». Pero esto sólo vale para los aspectos de la interacción diaria que se consideran como triviales, no para lo que se juzga importante en la conducta de un agente, para lo cual siempre se espera que pueda dar razones si se las piden (no consideraré aquí hasta dónde esta observación puede aplicarse fuera de la cultura occidental). Puesto que el dar razones involucra al actor en el suministro de una explicación verbal de lo que podría guiar sólo implícitamente su conducta, hay una fina línea entre la «racionalización», tal como yo he usado el término, y la «racionalización» significando el dar falsas razones después de un evento. El dar razones se entrelaza íntimamente con la evaluación de la responsabilidad moral por los actos, y por consiguiente se presta fácilmente al disimulo o al engaño. Aceptar esto que acabo de señalar, sin embargo, en manera alguna es lo mismo que sostener que todas las razones son meramente «explicaciones de principio» ofrecidos por los actores acerca de lo que hacen, a la luz de cánones aceptados de responsabilidad, independientemente de que estos hayan estado incluidos en algún sentido en sus procederes.

Hay dos sentidos según los cuales los actores pueden sostener que sus razones son «válidas», y su encaje recíproco es de no pequeñas consecuencias en la vida social. En el primero se plantea hasta qué punto las razones expuestas por un agente expresan en

verdad su control de lo que hizo; en el otro hay que preguntar hasta qué punto su explicación se conforma a lo que generalmente es reconocido, en su ambiente social, como conducta «razonable». El último sentido, a su vez, depende de pautas de creencia más o menos difusamente integradas a las cuales los actores se refieren con el fin de derivar explicaciones fundadas de sus conductas recíprocas. Lo que Schutz llama el «acopio de conocimiento» que los actores poseen, y que aplican en la producción de la interacción, cubre en realidad dos elementos analíticamente separables. Existe lo que he llamado genéricamente «conocimiento mutuo», que se refiere a los esquemas interpretativos mediante los cuales los actores constituyen y comprenden la vida social como significativa; esto puede distinguirse de lo que llamaré el «sentido común», pasible de considerarlo comprendiendo un cuerpo más o menos articulado de conocimiento teórico al que es posible recurrir para explicar por qué las cosas son lo que son, u ocurren como lo hacen, en el mundo natural y en el social.

Las creencias del sentido común apuntalan típicamente el conocimiento mutuo que es aportado en cualquier encuentro por los participantes; este último depende en forma básica de un marco de «seguridad ontológica» provisto por el sentido común. En modo alguno el sentido común tiene solamente un carácter práctico como el «conocimiento de un libro de cocina». Normalmente, en cierta medida sustancial se deriva y responde a las actividades de los «expertos», que realizan la contribución más directa a la racionalización explícita de la cultura. Los «expertos» incluyen a todos los que tienen la autoridad y la entrada privilegiada a los dominios del conocimiento especializado: sacerdotes, magos, científicos, filósofos. El sentido común por cierto es en parte el conocimiento acumulado de los legos; pero las creencias del sentido común reflejan y encarnan también las perspectivas desarrolladas por los expertos. Como señala Evans-Pritchard, el lego de la cultura europea considera la lluvia como el resultado de «causas naturales» que pueden ser expuestas por un meteorólogo, aunque es improbable que él mismo pueda ofrecer algo más que una explicación rudimentaria de esta especie; un azande caracteriza los orígenes de la lluvia dentro de una cosmología diferente. [29]

La racionalización de la acción por la vía del sentido común es un fenómeno de vasto alcance en sociología, pues los propios científicos sociales pretenden ser expertos que proveen «conocimiento» autorizado. En consecuencia, se plantea la cuestión crucial: ¿En qué sentido los «acopios de conocimiento», que los actores emplean para constituir o dar existencia a la misma sociedad que es el objeto de análisis, son corregibles a la luz de la investigación y la teoría sociológicas (pág. 151 y sigs.)? Sin pre-

juzgar sobre una discusión posterior en un nivel abstracto, debemos considerar ante todo dos aspectos desde los cuales la conducta de los actores puede ser opaca para ellos mismos: primero, el de la motivación, y segundo, el de las propiedades estructurales de la interacción.

La motivación de la acción

Cometeríamos un error si supusiéramos que las especies de explicaciones que los actores buscan y aceptan respecto de la conducta de los otros están limitadas a la racionalización de la conducta, es decir en cuanto se presume que el actor comprende adecuadamente lo que está haciendo y por qué lo está haciendo. En el lenguaje corriente, como he mencionado antes, las «razones» no están claramente distinguidas de los motivos; uno podría preguntar: «¿Cuál fue su razón para hacer X?» como un equivalente de «¿Cuál fue su motivo para hacer X?». Sin embargo, se reconoce que preguntar por los motivos de alguien para actuar como lo hace es potencialmente buscar elementos en su conducta de los que él mismo puede no tener plena conciencia. Es por esto, a mi juicio, que el término «motivos inconcientes» no resulta particularmente violento en el lenguaje corriente, mientras que parece menos fácil aceptar «razones inconcientes». Mi uso de «motivación», por consiguiente, con referencia a deseos de los que un actor puede o no ser conciente, o sólo puede volver concientes después de haber realizado el acto al que un motivo particular se refiere, de hecho se ajusta bien al uso de los legos.

La motivación humana puede ser adecuadamente concebida como subordinada a un orden jerárquico, tanto en un sentido de desarrollo como en función de la distribución de los deseos en cualquier tiempo dado en la vida de una persona. Un infante no es un ser capaz de reflexividad: la capacidad de control de las propias actividades se predica firme y fundamentalmente en relación al dominio del lenguaje, aunque esto no excluye la posible aplicación de la tesis de Mead de que la reflexividad está fundada en su nivel más primitivo en la reciprocidad de las relaciones sociales durante la interacción del infante con los otros miembros del grupo familiar. Ahora bien: aunque el infante muy pequeño puede conocer unas pocas palabras, que sirven como signos en su interacción con otros, un niño no alcanza amplia posesión de las destrezas lingüísticas, o un dominio de las complejidades de la terminología demostrativa del «yo», el «mí», el «tú» hasta una edad que está entre los dos y los tres años. Sólo cuando esto ocurre tiene la capacidad, o se espera que

la tenga, de alcanzar los rudimentos de la facultad de controlar su propia conducta en una forma afín con la de un adulto, y de expandir de este modo el control racional que puede ejercer sobre aquella. Pero aunque un niño no nace como ser reflexivo, nace con deseos, con un conjunto de necesidades orgánicas para cuya provisión depende de otros, que median en su creciente incorporación a un mundo social definido. En consecuencia, se puede presumir que el período más temprano de la «socialización» implica el desarrollo de la capacidad del infante para el «manejo de la tensión», mediante lo cual logra activamente la aptitud para acomodar sus deseos a las demandas o las expectativas de los otros (Kardiner llama a esto la formación de un «sistema de seguridad básica»). Dado que los modos de manejar las necesidades orgánicas representan la primera acomodación que el niño efectúa en el mundo, y en un sentido importante la de máximo alcance, parece legítimo suponer que un «sistema de seguridad básica» —o sea, un primitivo nivel de manejo de las tensiones enraizadas en las necesidades orgánicas— sigue siendo central en el desarrollo posterior de la personalidad; y dado que estos procesos ocurren en primer término antes que el niño adquiera las destrezas necesarias para controlar concientemente su aprendizaje, parece legítimo afirmar que están «por debajo» del umbral de aquellos aspectos de la conducta que, aprendidos posteriormente y en conjunción con el control reflexivo de ese aprendizaje, son fácilmente verbalizados —y así «hechos concientes»— por el niño mayor o el adulto. Sin embargo, incluso el aprendizaje más temprano del infante es entendido en un sentido erróneo, si se lo concibe como una mera «adaptación» a un mundo externo dado anticipadamente; el infante es desde los primeros días de su vida un ser que moldea activamente los marcos de su interacción con los otros y que, teniendo deseos que en alguna circunstancia van a chocar con los de los otros, puede llegar a encontrarse involucrado en conflictos de intereses con ellos.

Que las necesidades humanas están jerárquicamente ordenadas, incluyendo como núcleo un «sistema de seguridad básica» que en gran parte es inaccesible a la conciencia del actor es, por supuesto, una afirmación no incontrovertible y que tiene muchos puntos en común con el énfasis general de la teoría psicoanalítica; pero esto no implica un compromiso con los elementos más detallados del esquema teórico o terapéutico de Freud.

El mantenimiento de un marco de «seguridad ontológica» es, como otros aspectos de la vida social, una realización continua de los actores legos. Dentro de la producción de los modos de interacción en los cuales el conocimiento mutuo requerido para sostener esa interacción es «no problemático», y por consiguien-

te se lo puede «dar por sentado» en gran parte, la seguridad ontológica está fundada rutinariamente. Las «situaciones críticas» se verifican cuando tal fundamento rutinario queda radicalmente dislocado, y cuando en consecuencia las destrezas constituyentes acostumbradas de los actores ya no engranan con los componentes motivacionales de su acción. La «seguridad de ser», que en gran medida es aceptada sin cuestionamiento en la mayoría de las formas diarias de la vida social, resulta así de dos tipos relacionados entre sí: el sostenimiento de un orden *cognoscitivamente* ordenado del self y del otro, y el mantenimiento de un orden «efectivo» en el manejo de las necesidades subjetivas. Las tensiones y ambivalencias en la motivación pueden derivar de una u otra de estas fuentes, y como tales ser analizadas como conflictos dentro y entre las «capas» en la estratificación de dichas necesidades.

La producción y reproducción de las estructuras

El verdadero meollo de la distinción de Weber entre «acción» y «acción social» está en la diferenciación de la acción respecto de los actos realizados con algún tipo de intento comunicativo, siendo esto último la condición necesaria de la interacción. La reciprocidad de la orientación en este respecto puede considerarse como una característica definitoria de la interacción, mientras que cualquier otro caso —por ejemplo la adoración que siente un hombre por una estrella de cine que es inconciente de su existencia—, es un caso límite de la acción. Hay que señalar aquí dos cuestiones que serán desarrolladas con mayor amplitud más adelante: *a*) el intento comunicativo, o sea la producción de significado en este sentido, es sólo un elemento de la interacción; es igualmente importante, como ya he indicado, el hecho de que cada interacción es también una relación *moral* y *de poder*; *b*) las colectividades «consisten» en interacciones entre los miembros, lo cual no ocurre con las estructuras; cualquier sistema de interacción, sin embargo, desde un encuentro casual hasta una organización social compleja, puede ser analizado estructuralmente.

Se puede abordar un análisis de las estructuras en sociología comparando lo que llamaré ahora simplemente el «habla» (acción e interacción) con el «lenguaje» (estructura); este último es una «propiedad» abstracta de una comunidad de parlantes. Ello no es una *analogía*: definidamente no pretendo sostener que «la sociedad es como un lenguaje». *a*) El habla está «situado», o sea que está espacial y temporalmente ubicado, mientras que el lenguaje, tal como lo señala Ricoeur, es «virtual y está fuera del

tiempo». [30] *b*) El habla presupone un sujeto, mientras que el lenguaje es específicamente carente de sujeto —si bien de hecho no «existe» más que en cuanto es «conocido» y producido por sus parlantes—. *c*) El habla siempre reconoce potencialmente la presencia de otro. Su relevancia para facilitar el intento comunicativo es fundamental, pero también es el medio intencional, como lo aclara Austin, de una serie de otros «efectos elocucionarios»; por otra parte el lenguaje (natural) como estructura, no es un producto intencional de sujeto alguno ni está orientado hacia otro. En resumen, generalizando esto, las prácticas son los procederes situados de un sujeto, pueden ser examinadas con respecto a los resultados intentados, y pueden involucrar una orientación en cuanto a asegurar una respuesta o una serie de respuestas de otro o de otros; las estructuras, por otra parte, no tienen ubicación socio-temporal; se caracterizan por la «ausencia de un sujeto» y no pueden ser enmarcadas en función de una dialéctica de sujeto-objeto. [31]

En la mayoría de las versiones de lo que ha llegado a llamarse «estructuralismo» y particularmente en los escritos de Lévi-Strauss, la «estructura» no es considerada como un concepto descriptivo: se discierne una estructura en el mito aplicando las reglas de trasformación que penetran bajo el nivel de las apariencias. Es bien conocida la paternidad de este criterio en los escritos de Saussure, y por brillantes que hayan sido sus realizaciones en la disección formal de las mitologías, lleva la limitación de sus orígenes en su incapacidad para afrontar las cuestiones de la génesis y la temporalidad del significado. Lévi-Strauss estuvo aparentemente preparado, en un tiempo por lo menos, para aceptar la representación de Ricoeur de sus ideas como un «kantismo sin sujeto trascendental», desaprobando esto como una crítica. Posteriormente retrocedió de esta posición, pero aún parece poco preocupado por evitar la «exclusión del sujeto actuante». [32] En el funcionalismo, desde Spencer y Durkheim, pasando por Radcliffe-Brown y Malinowski hasta Parsons y sus seguidores, la «estructura» es utilizada en formas descriptivas, y en gran parte no examinadas; la «función» en cambio viene a desempeñar el papel explicativo. El introducir la noción de función como un elemento explicativo en la sociología de Durkheim implicó un intento de excluir la temporalidad de las áreas principales del análisis social, en cuanto la historia (la causación) fue separada de la función. He afirmado en alguna parte que Durkheim fue un pensador histórico en grado mucho mayor que lo que se reconoce hoy día. [33] Una razón por la cual esto no se reconoce con frecuencia radica en el hecho de que habiendo separado metodológicamente la historia —los sucesos en el tiempo— y la función, no fue capaz de recombinarlos. Uno busca en vano en Durkheim una explicación sistemática del cam-

bio social que esté conectada teóricamente con sus análisis funcionales de la integración moral; el cambio aparece sólo como un esquema abstracto de tipos de sociedad en una jerarquía evolucionista.

Es seguramente cierto que esta tendencia reaparece también en los escritos de Parsons, y es igualmente correcto el considerar que los aspectos inadecuados del funcionalismo tienen su fuente en Durkheim, el cual, siguiendo una línea característica en gran parte del pensamiento social del siglo XIX, recurrió a las «analogías orgánicas». No intentaré aquí trazar el curso del concepto de función en manos de Merton, etc., puesto que me propongo abandonar la noción completamente. La separación de la función (las relaciones entre las «partes» y el «todo») respecto de la serialidad (los sucesos en el tiempo) que Durkheim trató de establecer, no puede ser sostenida; una relación funcional ni siquiera puede ser enunciada sin una referencia implícita a la temporalidad. Con la analogía de la fisiología en la que se basa la concepción de Durkheim, podemos decir que el corazón está en una relación funcional con el resto del cuerpo, contribuyendo a la perpetuación global de la vida del organismo; pero tal afirmación presupone una referencia a una serie de eventos en el tiempo; el bombeo de sangre por el corazón a las arterias lleva oxígeno a las otras partes del cuerpo, etc. *Una estructura puede ser descrita «fuera del tiempo», pero no su «funcionamiento».* En la fisiología, los enunciados expresados en términos de relaciones funcionales pueden ser trascritos siempre en enunciados de conexiones causales sin residuo: las propiedades causales del flujo de la sangre, etc. El interés principal del «análisis funcional» no es realmente algo que tenga que ver en absoluto con «todos» o «partes», sino con la postulación de la *homeostasis*. Esto, sin embargo, se reconceptualiza fácilmente como un problema de la *reproducción* de las estructuras: como en el reemplazo constante de las células en la piel de una fisonomía, la cual —a través de este mismo proceso— mantiene su identidad estructural.

Corresponde aclarar que el uso de la «estructura» en la teoría social no es necesariamente culpable de los fracasos del estructuralismo ni del funcionalismo, a pesar de su asociación terminológica con ellos: ninguna de ambas escuelas de pensamiento es capaz de abordar adecuadamente la constitución de la vida social como producción de sujetos activos. Trataré de hacer esto introduciendo la noción de *estructuración* como el verdadero meollo explicativo del análisis estructural. El estudio de la estructuración implica un intento de determinar las condiciones que gobiernan la continuidad y la disolución de las estructuras o los tipos de estructuras. Expresado de otra manera: *la indagación en el proceso de la reproducción se propone especificar las*

conexiones que se encuentran presentes entre la «estructuración» y la «estructura».

El error característico de la filosofía de la acción es tratar solamente el problema de la «producción» sin desarrollar concepto alguno del análisis estructural; la limitación del estructuralismo, como también del funcionalismo, por el otro lado, es considerar la «reproducción» como un resultado mecánico, antes que como un proceso activo de constitución, realizado por los procederes de los sujetos activos, y compuesto por estos.

Una estructura no es un «grupo», ni una «colectividad», ni una «organización»: estos *tienen* estructuras. Los grupos, colectividades, etc., pueden y deben ser estudiados como sistemas de interacción, y parece que hay pocas dudas de que los conceptos de los sistemas de la teoría puedan ser aplicados de un modo fecundo dentro de las ciencias sociales. La teoría de los sistemas hasta ahora ha penetrado sólo superficialmente en el vocabulario de las ciencias sociales, y es esencial poner en claro la diferencia que existe entre esta y las nociones tradicionales de los sistemas homeostáticos, tal como, por ejemplo, se emplean de un modo característico en el funcionalismo. Los efectos recíprocos tendientes a establecer un equilibrio, tal como los que pueden estar implicados en los sistemas orgánicos y mecánicos, no son ejemplos de procesos de realimentación propiamente dichos. Las diferencias son en realidad de tres clases: *a*) Las tendencias al equilibrio que actúan mediante efectos recíprocos operan «ciegamente», no a través de centros de control por medio de los cuales la entrada y la salida son mutuamente evaluadas y coordinadas». [34] *b*) La noción de homeostasis presupone una interdependencia estática de las partes, y sólo es capaz de concebir el cambio en el sistema en función de una tensión hacia el equilibrio versus una tensión hacia la desintegración (la función versus la disfunción en un «equilibrio neto de consecuencias funcionales» según la frase de Merton), no en términos de la autotrasformación interna del sistema. *c*) En los sistemas homeostáticos de «interdependencia funcional», cada relación funcional es habitualmente considerada como equilavente de todas las demás: en los sistemas sociales, sin embargo, es vital reconocer los grados de interdependencia, puesto que las relaciones de interdependencia son siempre y en todas partes también relaciones de poder.

Ya indiqué que las estructuras «carecen de sujeto». La interacción se constituye en y por la conducta de los sujetos; *la estructuración*, como la reproducción de las prácticas, se refiere abstractamente al proceso dinámico mediante el cual las estructuras llegan a existir. Al referirme a la *dualidad de la estructura* entiendo que las estructuras sociales son constituidas por la actividad humana, y son aún, al mismo tiempo, el *medio* mismo de

esta constitución. Al desentrañar cómo ocurre esto, puede volver a sernos útil el considerar inicialmente el caso del lenguaje. El lenguaje existe como una «estructura», sintáctica y semántica, sólo en cuanto hay algunas coherencias discernibles en lo que la gente dice, en los actos del habla que realizan. Bajo este aspecto, referirse a reglas de sintaxis, por ejemplo, es referirse a la reproducción de «elementos semejantes»; por otro lado, esas reglas también *generan* la totalidad de los actos del habla que es el lenguaje hablado. Es este aspecto doble de la estructura, en cuanto a la vez está inferida de las observaciones de los procederes humanos, y también, sin embargo, en cuanto opera como un medio por el cual los procederes se tornan posibles, lo que ha de ser captado mediante las nociones de estructuración y reproducción.

El verdadero meollo del estudio de la reproducción social está en el *proceso inmediato de constitución de la interacción*. Por otra parte, así como cada sentencia en nuestro idioma expresa dentro de sí la totalidad de lo que es el «lenguaje» como un todo, también cada interacción lleva la marca de la sociedad global; es por ello que hay una razón definida que justifica el análisis de la «vida diaria» como un fenómeno de la totalidad.

La dualidad de la estructura en la interacción social puede representarse como sigue:

INTERACCION	Comunicación
(MODALIDAD)	Esquema interpretativo
ESTRUCTURA	Significación (*Weltanschauung*)
Poder	Moralidad
Medios	Norma
Dominación	Legitimación

Lo que llamo «modalidades» se refiere a la mediación entre la interacción y la estructura en el proceso de la reproducción social: los conceptos de la primera línea se refieren a las propiedades de la interacción, mientras que los de la tercera son caracterizaciones de las estructuras. La comunicación del significado en la interacción implica el uso de esquemas interpretativos mediante los cuales los participantes *realizan* la comprensión de lo que cada uno dice y hace. La aplicación de tales esquemas cognoscitivos, dentro de un marco de conocimiento mutuo, depende y fluye de un «orden cognoscitivo» que es compartido por una comunidad; pero mientras recurre a tal orden cognoscitivo, la aplicación de los esquemas interpretativos *reconstituye* al mis-

mo tiempo ese orden. El uso del poder en la interacción implica la aplicación de medios por los cuales los participantes pueden generar resultados afectando la conducta de los otros; los medios son extraídos a la vez de un orden de dominación, y al mismo tiempo, en cuanto son aplicados, reproducen ese orden de dominación. Finalmente, la constitución moral de la interacción implica la aplicación de normas que provienen de un orden legítimo, y además, por su misma aplicación, lo reconstituyen. Mientras que la comunicación, el poder y la moralidad son elementos integrales de la interacción, la significación, la dominación y la legitimación son en cambio sólo propiedades analíticamente separables de las estructuras.

Tomemos brevemente como ilustración el análisis de la *estructura de clase* en las sociedades capitalistas contemporáneas. Las relaciones de clase son predicadas en referencia a las asimetrías en la reproducción material de los modos de existencia social u «oportunidades de vida».[35] La reproducción de las relaciones de clase, a mi juicio, puede ser analizada en función de dos fuentes de estructuración. La estructuración «mediata» se refiere a la reproducción de las clases a través de las generaciones: esto puede examinarse como una serie de factores que crean una «clausura» en la movilidad intergeneracional, que incluye, por ejemplo, las ventajas de la riqueza y la educación. Los factores que promueven la estructuración «inmediata» operan en conjunción con la estructuración mediata; la primera incluye la naturaleza de las tareas en la división del trabajo, el sistema de la autoridad dentro de la empresa, y la existencia de lo que he llamado los «agrupamientos distributivos». La *legitimidad* de la estructura de clases está integralmente vinculada con la propiedad privada, como un conjunto normativamente (legalmente) definido de derechos, sancionados en el nivel más general por el Estado; estos derechos son también importantes elementos de la estructura de la *dominación de clase*. Finalmente, la significación de la estructura de clases existe como una «conciencia de clase», o lo que he llamado «noción de clase». Cada una de estas características de la estructura de clases es rutinariamente utilizada por los actores en el curso constitutivo de las relaciones de clase como interacciones; al recurrir a ellas como modalidades de la interacción, también las producen *como* estructura. La estructura de clases es a la vez el medio y el resultado de la reproducción social. Esto es crucial para captar los aspectos que generan el cambio en los sistemas de clase, los cuales deben ser conceptualizados en función de los alineamientos cambiantes, entre las condiciones no reconocidas de la acción y las racionalizadas. Las «capacidades de mercado», por ejemplo, incluyen a la vez las coerciones y los recursos de la acción, y es de primordial importancia reconocer que hay una relación inestable entre estos,

de tal modo que el uno puede convertirse en el otro. La capacidad de mercado compartida es un elemento coercitivo en las condiciones de la acción en cuanto los trabajadores no tienen conciencia de ella, pero puede llegar a ser una característica de la conducta racionalizada al encarnarse en un movimiento colectivo cuando aquellos se vuelven concientes.

Las estructuras de significación pueden ser analizadas como sistemas de *reglas semánticas*; las de dominación como sistemas de *recursos*; las de legitimación como sistemas de *reglas morales*. En cualquier situación concreta de interacción, los miembros de la sociedad recurren a ellas como modalidades de la producción y la reproducción, aunque como conjunto integrado y no como tres componentes discretos. Cuando se las relaciona con una totalidad de colectividades, como un *sistema* integrado de reglas semánticas y morales, podemos hablar de la existencia de una cultura común. Los modos en que los actores recurren a las reglas semánticas y morales puede tratarse generalmente a la manera del análisis de Wittgenstein de la sujeción a la regla. Es decir que conocer una regla no es ser capaz de formularla en abstracto, sino saber cómo aplicarla a circunstancias novedosas, lo que incluye el conocimiento acerca de los *contextos* de su aplicación. Sin embargo, debemos tener cuidado en establecer los límites de las analogías del juego que se utilizan para expresar la fusión de los juegos de lenguaje y las formas de vida en las *Philosophical Investigations*, y que fueron empleadas con tanta frecuencia por los filósofos de la acción posteriormente. Las reglas de los juegos son por lo común de características inconfundibles. Los límites dentro de los que se aplican la «esfera del juego» están definidos de un modo típicamente claro e indiscutido. Por otra parte, constituyen una totalidad unificada en el sentido de que están más o menos racionalmente coordinadas entre sí. Hay unas pocas prácticas más, semejantes a esta, por ejemplo los rituales y ceremoniales, que tienden también a tener un carácter «cerrado» (Huizinga, Caillois y otros han señalado que lo sacro presenta estrechas similitudes con el juego), y no generan mayores cambios desde su interior justamente por estar colocadas aparte de los intereses ordinarios de la vida cotidiana. Pero no se debe suponer que la mayoría de los sistemas de reglas sea como este. Son menos unificados; están sujetos a crónicas ambigüedades de «interpretación», de modo que su aplicación o uso se *discuten*, constituyen una cuestión de *lucha*; y se encuentran constantemente en proceso, sujetos a continuas trasformaciones en el curso de la producción y reproducción de la vida social. De ahí la importancia de examinar la organización de los recursos que, en el nivel de la interacción, los actores pueden utilizar como sanciones; y que en el nivel de la integración estructural, fundamentan ideologías divergentes.

Los procesos de estructuración vinculan la *integración o trasformación estructural* de las colectividades u organizaciones como sistemas con la *integración o trasformación social* de la interacción en el nivel del mundo de la vida. Pero es importante reconocer que las formas de integración de la interacción no son necesariamente un paralelo directo de los sistemas a los que sirven para reproducir. En consecuencia es necesario diferenciar el *conflicto* de la *contradicción*. La noción de conflicto se halla estrechamente unida a la de «interés» (aunque no de modo necesario, puesto que los actores pueden equivocarse con respecto a sus intereses), lo cual presupone de modo lógico la de los «deseos» que los actores aportan a la interacción. El conflicto en el sentido de una lucha activa proseguida en el contexto del choque de intereses es una propiedad de la interacción. La contradicción, en cambio, puede ser entendida como una propiedad de las estructuras, y en una posición de relación contingente con el conflicto. [36] La contradicción puede ser conceptualizada como la oposición entre «principios» estructurales: por ejemplo, entre la asignación fija del trabajo, característica del feudalismo y la movilidad libre del trabajo estimulada por los mercados capitalistas nacientes en un cierto período de la historia europea. Ahora bien: con el fin de evitar el enfoque de la contradicción como equivalente de la «incompatibilidad funcional», es esencial reconocer que tales «principios» *siempre* suponen una distribución de intereses implícita o explícitamente reconocida en el nivel de la integración social; por ejemplo, cuando una cierta categoría de actores (empresarios) tienen interés en promover la movilidad del trabajo, mientras que otros (los terratenientes feudales) tienen intereses opuestos. [37] Pero el hecho de que ocurra el conflicto en el nivel de la integración social no produce necesariamente la contradicción del sistema; y la existencia de la contradicción no se expresa de modo inevitable como lucha abierta. He tratado de mostrar en otra parte cómo las implicaciones de este punto pueden ser desarrolladas con respecto a la teoría de la estructura de clases. [38]

Hablar de «estructura» y «estructuración» en el análisis sociológico no es equivalente a hablar en el modo *reificado*, tan común como fenómeno del mundo de la vida de los actores legos. En el modo reificado, las colectividades figuran en el lenguaje de sus miembros como entidades producidas, no por los hombres mismos, sino como objetos extraños producidos por la naturaleza, y de este modo son dislocadas de su carácter *como* productos humanos. La terminología de la estructura y la estructuración reconoce una distinción entre objetificación (*Vergegenständlichung*) y reificación. El defecto de no observar tal distinción es la marca característica del idealismo en la teoría social —y reaparece en algunas de las dificultades de los escritos de Ci-

courel, Douglas *et al* -. La disolución de la reificación está evidentemente vinculada con la posibilidad de comprensión (cognoscitiva) por parte de los actores de que las estructuras son sus propios productos; y con la recuperación (práctica) de su control sobre ellas. Sin embargo, estas dos consecuencias de la superación de los modos reificados de pensamiento se confunden con facilidad. Justamente tal confusión presta credibilidad a la crítica social racionalista: la confusión se expresa en la tesis de que la conciencia de las condiciones de la vida social conduce *ipso facto* al logro del control sobre estas (como en Feuerbach; y en una forma más compleja, en Apel y Habermas).

Resumen

Podrían ser útiles unos pocos comentarios sucintos sobre los temas de este capítulo. Empecé sugiriendo aspectos en los cuales la sociología de Durkheim y el «marco de referencia de la accion de Pārsons», aunque dirigidos hacia muchas de las cuestiones que se tratan en este estudio, resultan insatisfactorios. Aunque Parsons emplea el término, su esquema de hecho no alcanza a desarrollar una teoría de la acción, tal como la he definido; admite una división de los intereses en la vida social pero sólo en términos de una oposición del «individuo» y la «sociedad», vista como una comunidad moral; y los orígenes del conflicto social se atribuyen en consecuencia a las imperfecciones en los compromisos morales que vinculan la motivación de los actores individuales con los «valores centrales» de los que depende la estabilidad social. Los escritos de Marx parecen ofrecer un cuadro muy diferente de análisis, en el que el poder, la división de intereses y la lucha aparecen como las características dominantes; pero a causa de su concentración en la crítica de la economía política del capitalismo, a la que entregó el trabajo de su vida, Marx nunca llegó a retornar a los problemas más generales de la ontología que lo preocuparon en la primera parte de su carrera intelectual. Por consiguiente, los trabajos de Marx sólo ofrecen una amplia orientación preliminar, en cuanto a las nociones de *Praxis* y la capacidad trasformadora del trabajo humano, para los temas específicos que quiero tratar.

He sostenido que la producción de la sociedad es siempre y en todas partes una realización de destreza de sus miembros. Si bien esto se reconoce en cada una de las escuelas de la sociología interpretativa que analicé en la primera parte de este estudio, no han logrado reconciliar tal punto de vista con la tesis igualmente esencial, dominante en la mayor parte de las escuelas deterministas del pensamiento, de que si los hombres hacen la sociedad, no

la hacen meramente en condiciones de su propia elección. En otras palabras, es fundamental complementar la idea de la producción de la vida social con la de la *reproducción social* de las estructuras. El habla y el lenguaje nos proveen de una serie de indicaciones útiles en cuanto a cómo conceptualizar los procesos de la producción y la reproducción sociales, no porque la sociedad sea como un lenguaje, sino, por el contrario, porque el lenguaje como actividad práctica ocupa una posición tan central en la vida social, que en *algunos* aspectos básicos puede ser tratado como si ejemplificara los procesos sociales en general. El habla (acción) presupone un sujeto (actor), y los actos del habla están situados contextualmente, puesto que es diálogo entre hablantes (interacción). Tanto el habla como el diálogo son realizaciones complejas de sus productores: el saber producirlos, por otra parte, no es precisamente lo mismo que ser capaz de especificar las condiciones que hacen posible su producción o las consecuencias no intentadas de cuya aparición podrían ser el instrumento. Considerado como una estructura —y esto es crucial—, el lenguaje (natural) es una condición para generar los actos del habla y el logro del diálogo, pero es también la consecuencia no intentada de la producción del habla y la realización del diálogo. Esta *dualidad de la estructura* es el rasgo más integral de los procesos de la reproducción social, que a su vez siempre pueden ser analizados en principio como un proceso dinámico de *estructuración*. Analíticamente se pueden distinguir tres elementos en la producción de las formas de interacción: toda interacción implica una comunicación (intentada), la operación del poder y relaciones morales. Las modalidades según las cuales estas son «puestas a actuar» en la interacción por los actores participantes también pueden ser tratadas como los medios por los cuales las estructuras son reconstituidas.

Con el término «estructura» no me refiero, como es convencional en el funcionalismo, al análisis descriptivo de las relaciones de interacción que «componen» las organizaciones o colectividades, sino a los sistemas de reglas y recursos generativos. Las estructuras existen «fuera del tiempo y el espacio», y deben ser tratadas para los fines del análisis como específicamente «impersonales»; pero mientras que no hay razón para que los tipos de aparatos teóricos que han sido desarrollados para analizar la conducta de los sistemas abiertos no sean aplicados a la estructura de las colectividades, es esencial reconocer que las estructuras sólo existen como la conducta reproducida de actores situados con intenciones e intereses definidos. Así, por ejemplo, la identificación de la «contradicción» en el nivel de la integración del sistema sólo es posible porque implícitamente presupone el reconocimiento de la oposición de intereses en el nivel de las formas situadas de interacción: esto es precisamente lo que separa aquí

la noción de contradicción de la noción de «incompatibilidad funcional», tal como ha sido formulada en la teoría funcionalista. Tal vez habría que destacar dos puntos para evitar una confusión: *a*) Decir que las estructuras existen «fuera del tiempo y el espacio» es sólo pretender que no pueden ser tratadas como los procederes situados de sujetos concretos, a cuya constitución sirven a la vez que son constituidas por ellos; no, por supuesto, que no tengan historia interna o evolución. *b*) El concepto de reproducción no tiene mayor relación especial con el estudio de la «estabilidad» social que la que tiene con el del «cambio» social. Por el contrario, ayuda a atravesar la división entre «estática» y «dinámica», tan característica del funcionalismo desde Comte hasta los tiempos modernos. Cada acto que contribuye a la reproducción de la estructura es también un acto de producción, una empresa novedosa, y como tal puede iniciar el cambio al alterar esa estructura al mismo tiempo que la reproduce.

El concepto de motivación es importante para la teoría social en tres aspectos. Primero, los elementos motivacionales pueden operar como condiciones causales no reconocidas de la acción, o sea como impulsos inconcientes no accesibles al control reflexivo de la racionalización de la conducta. En principio, la relación entre tales elementos y la racionalización progresiva de su conducta por un actor deben ser consideradas con un carácter plástico, como ofreciendo la posibilidad del desarrollo revelador de la comprensión de uno mismo. Segundo, los motivos generan *intereses* definidos. Mientras que la noción de «interés» ha de ser entendida muy ampliamente, en referencia a cualquier curso de acción que facilite el cumplimiento de deseo, el sentido más significativo en el análisis social es el de «interés social», donde la respuesta de *otros* sirve como medio para la persecución de intereses particulares. Tercero, la teoría de la motivación tiene aplicación inmediata a la de la reproducción de las estructuras. Sin embargo, como he tratado de mostrar al comienzo de este capítulo, la tesis de la correspondencia de los motivos y la «interiorización» de los valores consensuales, tal como fue expuesta por Parsons, es una versión inadecuada de tal teoría. Esto se debe a dos razones: *a*) Ha sido derivada del «problema hobbesiano del orden», el cual, afirmando un estado de naturaleza en el que cada persona levanta su mano contra cada uno de los otros, sólo es capaz de dar cuenta de la división de intereses en la sociedad en la medida en que se la representa como una división entre los intereses de los actores individuales y los de la comunidad social en su conjunto. *b*) El compromiso motivacional con un «orden» dado se hace equivalente al compromiso moral con ese «orden», relegando así toda preocupación por la acomodación a él como sistema de dominación que a la vez expresa las asimetrías del poder en la interacción social y es reproducido por estas.

Notas

1 Giddens, 1971*b*.
2 McHugh *et al.*, 1974, págs. 25 y 27 (las bastardillas son mías).
3 Parsons, 1949.
4 1951, pág. 36 (las bastardillas son mías).
5 1949, pág. 81.
6 Pienso que este comentario también vale para el análisis desarrollado en Berger y Luckmann (1967) que, en mi opinión, fracasa en su intento de conciliar una teoría de la acción con una teoría de la organización institucional.
7 Cf. Giddens, 1976.
8 Giddens, 1971*b*.
9 Véase la introducción de mi obra de 1972, págs. 38-48.
10 Parsons, nota del traductor, en Weber, 1964, pág. 124. Cf. Parsons, 1951 (pág. 36), donde distingue dos aspectos del «problema del orden»: el «problema hobbesiano» y el «problema del orden en los sistemas simbólicos que hacen posible la comunicación». Cf. también Parsons, 1968.
11 Dahrendorf, 1958.
12 Esto sirvió de base para gran parte de las obras de la «generación más joven» vinculada con el Instituto de Investigación Social de Francfort (p. ej., Habermas, Schmidt, Welmer) y para el «marxismo fenomenológico» de Paci y sus seguidores. Cf. Paci, 1972.
13 1968, pág. 42.
14 *Ibid.*, pág. 32.
15 Merleau-Ponty, 1963, pág. 54.
16 Cf. Partee, 1972.
17 Acerca de los juegos de palabra, acertijos, chistes, etc., dice Goffman: «El juego de palabras parece celebrar el poder del contexto para descalificar todas las interpretaciones menos una, en lugar de impugnar los efectos de esta fuerza» (1974, pág. 443).
18 Ziff, 1969; cf. también Ziff, 1960.
19 Polanyi, 1958 y 1968.
20 Tomo este ejemplo nuevamente de Ziff, 1972. Para una interesante discusión del tema, cf. Hymes, 1971.
21 Cf. Wizenbaum, 1967; Dreyfus, 1965. Una obra más reciente que se ocupa de esto es Schank y Colby, 1973.
22 Cf. Stanesz, 1974, pág. 356.
23 Wright, 1963.
24 Löwith, 1964, pág. 321.
25 Marx, 1953, pág. 265.
26 Weber, 1968, vol. 1, pág. 224.
27 Cf. Giddens, 1968.
28 Lefebvre, 1971.
29 Evans-Pritchard, 1950.
30 Ricoeur, 1971, pág. 530.
31 En la bibliografía filosófica y de las ciencias sociales existen numerosos análisis generales del concepto de «estructura». En lo que atañe a las ciencias sociales cf., p. ej., Viet, 1965; Boudon, 1971; Piaget, 1970; compárense estas obras con las contribuciones contenidas en Blau, 1975.
32 Lévi-Strauss, 1963, pág. 633: «Estoy completamente de acuerdo con P. Ricoeur cuando define mi posición —sin duda a modo de crítica— como "un kantismo sin sujeto trascendental". Esta deficiencia lo mueve a abrigar ciertas reservas, mientras que a mí nada me impide aceptar su formulación». Cf. Donato, 1970.
33 1971*a*, pág. 65 y sigs. y *passim*.
34 Buckley, 1967, pág. 69 y sigs. Hago una crítica más extensa del funcionalis-

mo en las ciencias sociales, comparándolo con la teoría de la estructuración, en mi artículo «Functionalism: après la lutte», en Giddens, 1977.

35 Giddens, 1973.

36 Un análisis que se superpone con este, aunque sustancialmente divergente, realiza Godelier, 1967.

37 Habermas y Luhmann, 1971.

38 Giddens, 1973.

4. La forma de los enunciados explicativos

En la filosofía social y la teoría social del siglo XIX el positivismo tuvo un curso ascendente, si se lo entiende con doble significación. Primero, como una convicción de que todo «conocimiento», o todo lo que puede contar como «conocimiento», es susceptible de ser expresado en términos que se refieren en forma inmediata a cierta realidad, o a aspectos de la realidad que pueden aprehenderse mediante los sentidos. Segundo, como una fe en que los métodos y la estructura lógica de la ciencia, tal como se resumen en la física clásica, pueden ser aplicados al estudio de los fenómenos sociales.[1] En los escritos de Comte y Marx, por igual, la ciencia de la vida social habría de completar la liberación del espíritu humano de los dogmas religiosos y de las creencias habituales y no sometidas a examen que los hombres tienen acerca de sí mismos. Ya he hablado de la erosión de la fe en el conocimiento científico como modelo de todo conocimiento que se registró en el siglo XX y que también afectó a la jerarquización de las culturas humanas según el grado de progreso alcanzado hacia el logro del racionalismo científico. Con la atenuación o la pérdida de la convicción de que el conocimiento científico es la forma superior del conocimiento, y la única digna de ser alcanzada, llegó una reapreciación de las creencias y modos de acción tradicionales y habituales, cuyo anterior rechazo se considerará como una mezcla de hábito irreflexivo y ciego prejuicio.

Resultado de ello en la filosofía fue una pronunciada separación entre dos corrientes de pensamiento durante las décadas de 1920 y1930. Por un lado, el positivismo lógico surgió como una defensa más radical de la situación de privilegio del conocimiento científico que la que pudiera haberse desarrollado en cualquier época anterior. Por el otro lado, en la fenomenología y la filosofía lingüística, la autoridad del sentido común fue restablecida y colocada en primer plano, a la vez como tópico y como recurso de estudio. Los filósofos fenomenológicos han tratado de efectuar una crítica de las ciencias naturales arguyendo que sus pretensiones en cuanto al conocimiento son secundarias respecto de las premisas ontológicas de la actitud natural en que se basan. La filosofía lingüística, por otra parte, no generó una crítica de

esta clase, sino que ha tendido más bien a apartarse de la filosofía de la ciencia insistiendo en que existe una disparidad lógica entre el mundo de los hombres y el mundo de la naturaleza, y confinando su atención al primero. Sin embargo, tanto la fenomenología como la filosofía lingüística culminan en una crítica de las ciencias sociales desde el punto de vista de la «actitud natural».

La defensa técnica del sentido común por los filósofos fenomenológicos y los del «lenguaje ordinario», en cuanto se propone explicar los problemas de las ciencias sociales, converge con lo que podría considerarse como la muy común actitud del sentido común hacia ellas. Esto expresa la idea de que los descubrimientos de las ciencias sociales, y especialmente de la sociología, están destinados a pasar inadvertidos, dado que no pueden hacer algo más que redescribir lo que ya debemos saber como participantes de la vida social, de manera que, como lo dice un filósofo a quien ya he citado, las explicaciones de los sociólogos sobre la conducta social deben «parecer innecesarias y pretenciosas». Tal punto de vista es desechado por lo común de un modo bastante indefinido por los científicos sociales mismos, que ofrecen dos razones para su refutación. Una es que aun cuando fuera cierto que la sociología meramente «describe» o «redescribe» lo que los actores ya saben sobre sus acciones, ninguna persona específica puede poseer un conocimiento detallado de algo más que el sector particular de la sociedad en el que participa, de modo que todavía queda la tarea de convertir en un cuerpo explícito y completo de conocimiento lo que sólo es conocido en una forma parcial por los mismos actores legos. Sin embargo, seguirían agregando otros, de todos modos no es cierto que los esfuerzos de la sociología puedan no tener más que un carácter descriptivo, y que su tarea principal consiste en corregir y mejorar las nociones que utilizan los actores mismos al interpretar sus propias acciones y la acción de los otros. Yo pienso que esto en verdad es así, pero, frente a las críticas desarrolladas en las sociologías interpretativas, que he tratado en el capítulo 1, la proposición requiere ser dilucidada en detalle. Tal dilucidación enfrenta una serie de problemas epistemológicos sumamente complejos.

Dilemas positivistas

Comte acuñó ambos términos: «filosofía positivista» y «sociología»; estableciendo de este modo una conjunción que si no sirvió para realizar las reformas sociales prácticas que contempló, consolidó, sin embargo, una tradición intelectual que, tal como fue traspuesta por Durkheim, se tornó dominante en la

sociología de los tiempos recientes. La tesis de que puede haber «una ciencia natural de la sociedad» que, cualesquiera que sean las diferencias que existen entre la conducta humana y los sucesos de la naturaleza, implicaría esquemas explicativos de la misma forma lógica que los establecidos en las ciencias naturales, ha sido elaborada en distintas formas desde el tiempo de Durkheim. Pero la obra de este, *Les règles de la méthode sociologique*, sigue siendo quizás la expresión más audaz de tal idea, y aunque no es mi intención considerar los temas de esta obra en detalle, vale la pena caracterizar brevemente el marco del método inductivo por el que aboga. De acuerdo con Durkheim, el objeto de la sociología es construir teorías sobre la conducta humana inductivamente, sobre la base de observaciones previas acerca de tal conducta; estas observaciones, que se hacen sobre características externamente «visibles» de la conducta, son por necesidad «pre-teóricas», puesto que es de ellas de donde nacen la teorías. Tales observaciones, según se sustenta, no revelan conexión particular alguna con las ideas que los actores tienen sobre sus propias acciones y sobre las de los otros; incumbe al observador hacer todos los esfuerzos posibles para separarse de las nociones del sentido común que sostienen los actores mismos, porque estas con frecuencia no tienen una base real. En la presentación de Durkheim de este punto de vista, el científico social es instruido para formular sus conceptos por sí mismo, al comienzo de su investigación, y para apartarse de los que son corrientes en su vida diaria. Los conceptos de la actividad cotidiana —dice Durkheim— «meramente expresan la impresión confusa de la turba»; «si seguimos el uso común —continúa— corremos el riesgo de distinguir lo que debe ser combinado, o combinar lo que debe ser distinguido, equivocándonos respecto de las afinidades reales de las cosas, y, por consiguiente, captando mal su naturaleza». Las investigaciones que hace el científico social tienen que ver con «hechos comparables», cuyas «afinidades naturales» no pueden ser distinguidas por el «examen superficial que da origen a la terminología ordinaria». El supuesto de que hay «afinidades naturales» discriminables en los objetos (físicos o sociales), que preexisten y determinan lo que el observador hace al describir y clasificar esos objetos, aparece a través de todos los escritos de Durkheim. Esto conduce en los hechos a una clasificación por mandato, que ha perturbado a muchos de sus lectores, lo cual no debe sorprender. Así, por ejemplo, habiendo desechado las nociones del sentido común sobre el suicidio como inadecuadas para su estudio, Durkheim pasó a establecer una nueva definición del fenómeno, según dice, «para determinar el orden de hechos que deben ser estudiados bajo el nombre de suicidios».

De tal manera, las ideas elaboradas en *Le suicide* están supuestamente basadas en la formulación inicial de la naturaleza

del suicidio, definido como «todos los casos de muerte resultantes directa o indirectamente de un acto positivo o negativo de la víctima misma, a sabiendas de que producirá tal resultado».[2] Pero esta definición es de imposible empleo, según argumentan los críticos. Una razón que presentan para esto es que Durkheim fue incapaz de observar las distinciones comprendidas en su propia formulación, porque virtualmente todos los análisis implican el uso de estadísticas de suicidio, y parece más bien improbable que los funcionarios que efectuaron estas estadísticas entendieran como «suicidio» lo que Durkheim proponía que significara según el uso del científico social. Pero algunos de los críticos mencionados en el capítulo 1 han hecho también el alegato más radical de que un concepto de «suicidio» que pudiera ser empleado en el análisis social debe ser construido partiendo de descripciones detalladas de conceptos pertinentes del sentido común usados por los actores mismos. Ahora bien: quiero afirmar además que el problema de la «adecuación», que implica la relación entre el lenguaje cotidiano y los metalenguajes científicos sociales, es una cuestión de importancia básica. Pero no se sirve a ningún propósito útil suponer que en lugar de las «afinidades externas» entre fenómenos sociales que Durkheim buscaba podemos sustituir las ideaciones. Si bien tal punto de vista es muy diferente en sustancia del tipo de programa durkheimiano, remplazando el naturalismo por el idealismo, en su forma lógica es muy similar. Porque es un supuesto de ambos que la ciencia social ha de ser fundada sobre descripciones de la «realidad» que son «pre-teóricas» por su carácter. En el caso de los que están influidos por la fenomenología y la etnometodología, esta es una «realidad» compuesta de ideas, antes que de las características «externas» de la conducta. Una vez que establecimos qué *es* esta realidad —por ejemplo el «suicidio» tal como es definido como fenómeno por los miembros de la sociedad—, estamos supuestamente en situación de construir generalizaciones sobre esta base, aunque hay cierta diferencia considerable de opiniones sobre el tipo de tales generalizaciones.

En tanto se refieren a cuestiones generales de la epistemología, los temas involucrados aquí pueden ilustrarse con referencia al antiguo debate sobre la situación de los «enunciados observacionales» en la filosofía de las ciencias naturales. Lo que Feigl llama la concepción «ortodoxa» de las ciencias naturales, tal como fue formulada por los que están bajo la influencia del positivismo lógico, consiste a grandes rasgos en lo que sigue. Las teorías científicas son sistemas hipotético-deductivos. La formulación de las teorías implica varios niveles de diferenciación conceptual: en el nivel más elevado están los postulados abstractos a los que no se puede dar una definición precisa en términos de su contenido empírico, sino sólo en términos de sus relaciones lógi-

cas con otros postulados. Los conceptos contenidos en las generalizaciones teóricas son distintos de los términos del lenguaje de observación, que se refiere al «suelo» sensorial de la observación tal como está dado en la experiencia. Por consiguiente, tiene que haber reglas de correspondencia que especifiquen las relaciones pertinentes entre el lenguaje de la observación y el lenguaje de la teoría.[3] De acuerdo con la concepción que acabamos de esbozar, como asimismo en las variantes del empirismo establecidas anteriormente, los «datos» de la experiencia nos imponen modos definidos de descripción y clasificación de la «realidad externa». Esto implica dos proposiciones: que es factible y necesario buscar alguna especie de fundamentos últimos del conocimiento científico que sean «ciertos»; y que estos fundamentos tienen que estar ubicados en cierta área de la experiencia que pueda ser descrita y categorizada en un lenguaje teóricamente neutral. La búsqueda de los «fundamentos» inexpugnables del conocimiento empírico ha preocupado a los filósofos de Occidente desde Descartes, y ha proseguido en los tiempos modernos por parte de los empiristas y los fenomenólogos por igual. Ambos aparecen con respuestas que presuponen una relación esencialmente pasiva entre el sujeto y el objeto: en el primer caso, el fundamento se encuentra en la experiencia de los sentidos; en el segundo, en las ideaciones que se consideran distintas de la experiencia y que en vez de esto la informan. Los primeros, habiendo situado su «punto de partida» en la experiencia sensorial, encuentran dificultades en explicar la naturaleza de las categorías teóricas, que no están en relación discernible alguna de isomorfía con los datos de los sentidos, y por consiguiente es necesario introducir reglas de correspondencia que vinculen el contenido de lo uno con el contenido de lo otro. Pero esto nunca ha sido satisfactorio, porque la naturaleza de las reglas de correspondencia demostró ser muy escurridiza. La otra concepción, ubicadas las bases del conocimiento en las categorías ideales inmediatamente disponibles para el ego, encuentra la dificultad inversa: reconstituir el mundo de la experiencia sensorial en sí.

Cada una de las posiciones que acabamos de mencionar puede ser discutida. La mayoría de las escuelas de filosofía ha procedido sobre el supuesto de que nuestro conocimiento de un «punto de partida» es decisivamente importante para el conocimiento científico, puesto que los «fundamentos» determinan el carácter de todo lo que se funda sobre ellos. Pero no puede haber «fundamentos» del conocimiento que sean inconmoviblemente seguros, o que no estén impregnados de teoría. La idea de un «lenguaje protocolar» —que, tal como lo expresó Quine en una ocasión, es «un medio imaginario sin imaginación de trasmitir deslustradas novedades»— depende de lo que Popper sardónicamente rotula la «teoría del conocimiento como balde»: la mente

humana es tratada como si fuera una especie de recipiente, vacío al nacer, donde se vierte el material a través de nuestros sentidos, y en el cual este se acumula.[4] Toda la experiencia inmediata, se sostiene, es recibida así como datos de los sentidos. Muchas objeciones pueden oponerse a este punto de vista, como lo indica Popper en su devastadora crítica. Los enunciados que se refieren a la «observación sensorial» no se pueden expresar en un lenguaje de observación teóricamente neutro; la diferenciación entre este último y el lenguaje teórico es de índole relativa, dentro del marco de un sistema conceptual preexistente.

La filosofía más reciente de la ciencia: Popper y Kuhn

En el mundo de habla inglesa (donde los desarrollos parcialmente convergentes que tienen lugar en Francia, a través de los trabajos de Bachelard, Canguilhem y otros aún no son bien conocidos),[5] los escritos de Popper mantienen una tensión peculiar en relación con el positivismo lógico, por un lado —tanto en su formulación original dentro del círculo de Viena, como en su enmienda y elaboración posteriores en manos de Carnap, Hempel y otros en los Estados Unidos— y con la «filosofía más reciente de la ciencia» (Kuhn, Lakatos y Feyerabend) por el otro.[6] Aunque esto no parece haber sido plenamente reconocido en su momento por los que están cerca del círculo de Viena, parece claro que *The Logic of Scientific Discovery*, en su versión original, rompió radicalmente con los dogmas del positivismo lógico. En vez de la intentada reducción del significado a la posibilidad de comprobación, Popper situó los temas gemelos del establecimiento de criterios de demarcación —separando la ciencia de otras formas de creencia o indagación— y la importancia de la falsificación dentro de un marco de lógica deductiva. De la conjunción de estos dos temas arranca todo el impulso de la filosofía de la ciencia de Popper, con su acento en la audacia y la ingeniosidad de la innovación científica, y de la significación del racionalismo crítico entre el cuerpo profesional de los científicos.

La recepción crítica de la propia obra de Popper está en la actualidad bien avanzada, como resultado de las contribuciones de Kuhn y otros a los debates que han estimulado, y también como consecuencia de la controversia sobre los escritos de Popper que se realizó en Alemania.[7] La filosofía de la ciencia de Popper no sólo rompió sustancialmente con el positivismo lógico, sino también con las concepciones tradicionales de la ciencia que tendían a tratar el método científico en función del científico individual que afronta un tema, reemplazando esto con el reconocimiento de la ciencia como empresa colectiva, como institucionalización

de la razón crítica. Pero, precisamente por este último énfasis, la obra de Popper también preparó el camino para Kuhn y para los desarrollos posteriores de la filosofía de la ciencia que en cierta parte sustancial se apartaron de las propias concepciones de Popper.

La recepción de los escritos de Kuhn en las ciencias sociales ha sido curiosa. El término «paradigma» fue recogido por muchos autores, pero aplicado más bien libremente como sinónimo de «teoría», o en el sentido más restringido que alguna vez le asignó Merton.[8] Algunos de esos autores concluyeron entonces, al examinar la sociología, que esta no posee un paradigma único, universalmente aceptado. Pero esto difícilmente aclare algo, pues una de las cosas que llevaron a Kuhn a formular la noción de paradigma en primer lugar, y a aplicarla al desarrollo de las ciencias naturales, fue su percepción de los desacuerdos profundamente arraigados en torno de las premisas básicas que a su parecer caracterizaban a las ciencias sociales, pero no a las ciencias naturales —no en ciertas fases mayores de trasformación—.[9] (Es de cierto interés, y tal vez no del todo inoportuno, destacar que un esfuerzo por distinguir el conocimiento científico de *ciertas* tradiciones de la ciencia social —o sea el marxismo y el psicoanálisis— también brindaron el impulso motor para la filosofía de la ciencia de Popper.)[10] La significación del concepto de «paradigma», en el sentido de Kuhn, es que se refiere a una serie de nociones muy básicas, dadas por supuestas, que forman un marco para la conducta de la «ciencia normal». Como tal, sin embargo, en el contexto de su uso en *The Structure of Scientific Revolutions*, el concepto ha traído a la superficie una serie de problemas epistemológicos esenciales que en gran parte son compartidos por las ciencias naturales y las sociales, y que lógicamente están antes que los rasgos que pueden dividirlas.

Antes de volver a las cuestiones específicas de las ciencias sociales, por consiguiente, me concentraré en tales problemas generales de la epistemología, incluyendo en particular los centrados en la «inconmensurabilidad» y el relativismo.

Hay por lo menos dos aspectos en los que la obra de Kuhn, junto con los escritos posteriores de los que estuvieron bajo su influencia, introduce dificultades básicas para el punto de vista de Popper:[11] *a*) La formulación de Kuhn de la «ciencia normal» sugiere que el desarrollo de la ciencia, fuera de ciertas «fases revolucionarias» de cambio, depende de una suspensión de la razón crítica —el dar por sentado un conjunto de proposiciones epistemológicas—, y no de una inmanente «revolución permanente» de esa razón crítica, tal como supone en esencia la filosofía de la ciencia de Popper. Las cuestiones que separan a Kuhn y Popper en este punto se refieren en menor grado a si la «ciencia normal» existe o no, que a si su existencia facilita positivamente

o inhibe el «progreso» científico. Para Kuhn, la suspensión de la razón crítica con respecto a las premisas subyacentes de los paradigmas es una condición necesaria para los éxitos de las ciencias naturales; para Popper, la «ciencia normal» es una subversión de las normas del intercambio crítico, al cual únicamente debe la ciencia su carácter distintivo en contraste con el dogma o el mito. *b*) Los escritos de Kuhn y otros demuestran que los científicos a menudo ignoran o bien «justifican» los resultados de experimentos u observaciones que más tarde se reconocen generalmente como inconsistentes ante las teorías ya aceptadas o falseadores de éstas. Tales resultados pueden ser tratados como compatibles con una teoría en su producción inicial, aunque aparecen para investigadores posteriores como totalmente inconciliables con ella; o se los puede reconocer como inconsistentes con la teoría en su actual estado de desarrollo, pero «dejándolos aparte» como susceptibles de explicación de acuerdo con una versión revisada de la teoría que se deja para una fecha posterior.

Las dificultades que se presentan de este modo para la noción de la falsificación en la filosofía popperiana de la ciencia se vinculan directamente con las cuestiones planteadas por Winch (y en una generación anterior, por Lévy-Bruhl), respecto de las similitudes y diferencias que existen entre la ciencia de Occidente y las prácticas religiosas o mágicas de las sociedades no industrializadas. Porque, como Evans-Pritchard lo ha mostrado tan brillantemente, la hechicería de los azande posee una cosmología que puede abordar prestamente lo que —para un extraño— puede aparecer como ejemplo «no confirmatorio». Si una persona procura, mediante recursos mágicos, herir o matar a otra, y esta persona sigue en el mejor estado de salud, la explicación de cómo esto pudo ser así está inmediatamente a mano. Algo desconocido «marchó mal» en esta ocasión particular cuando el oráculo fue consultado; el encantamiento ritual no fue cumplido a la perfección; o la segunda persona tuvo acceso a una magia más fuerte que la primera, y pudo volver ineficaces los esfuerzos de esta. ¿En qué sentido, entonces, si existe alguno, puede estar capacitado el mundo occidental para presentar títulos para una comprensión del mundo que esté más fundada en la «verdad» que la de los azande, los que quizá operan simplemente como una cosmología global diferente (un «paradigma») de la ciencia?

Ciencia y no-ciencia

Al contestar a esta pregunta, es vital separar una cantidad de problemas lógicamente distintos, si bien relacionados entre sí: *a*)

cómo ha de ser diferenciada la ciencia de la no-ciencia, —en particular la religión y la magia, en el nivel de la organización social—; *b*) la «fundamentación» epistemológica de la ciencia; *c*) el significado de la falsificación como un principio del procedimiento científico; *d*) la mediación de los paradigmas dentro del contexto del desarrollo de la ciencia.

Diferenciación de la no-ciencia

Es evidente a la luz de los análisis recientes de las cosmologías africanas que lo que constituye lo distintivo de la organización social de la ciencia de Occidente no se puede caracterizar con facilidad. Tales cosmologías son capaces de proveer «versiones explicativas» internamente coherentes y completas de los eventos del mundo; pueden dejar cierto lugar para la autocrítica y la revisión de las pretensiones de conocimiento que generan. Si se acepta que la mayor parte de la ciencia de Occidente se aproxima a la «ciencia normal» de Kuhn, involucrando supuestos que en su mayoría se dan por sentados, dentro de los cuales la «solución de enigmas» es el orden del día; y que la ciencia al igual que la religión y la magia, está orientada en gran parte hacia fines prácticos, ayudando a generar formas definidas de tecnología, resulta que las actividades de los científicos y la de los hechiceros parecen guardar un paralelo bastante cercano. Ahora bien: es importante destacar tales paralelos; su apreciación ayuda a socavar la especie de arrogancia intelectual que el positivismo lógico mostró en sus primeros años frente a otros tipos de pretensiones de conocimiento. Pero esta es una cuestión muy diferente a la de analizar las diferencias que separan a la religión y la magia (en cuanto es legítimo generalizar tan groseramente, ignorando la diversidad de cosmologías tradicionales) de la ciencia. Aquí sólo expondré en forma muy breve, puesto que en otra parte ya fueron analizadas más bien exhaustivamente.[12] Entre las diferencias que separan a la ciencia de Occidente de la *mayoría* de los tipos de prácticas religiosas y mágicas figuran las siguientes: Primero, la ciencia opera dentro de una concepción del mundo que trata los eventos de la «naturaleza» como el resultado de fuerzas impersonales. Ahora bien: la misma palabra «fuerza» parece haber tenido en principio orígenes religiosos, y es bastante común encontrar conceptos de fuerza impersonal (*mana*) en sistemas religiosos o mágicos: pero la mayoría también involucra dioses personalizados, espíritus o demonios. Segundo, la ciencia institucionaliza la presentación pública, dentro de las comunidades profesionales, de los modos mediante los cuales se formulan las teorías y se realizan las observaciones. Los ideales mediante los cuales la empresa científica es legitimada, que

comprenden el libre debate y la comprobación crítica, pueden no coincidir con la práctica real. Pero tanto los ideales como la práctica están a cierta distancia, incluso de las formas más liberales de religión o magia. En estas últimas, las disputas doctrinarias ciertamente ocurren con frecuencia. Pero la religión y la magia raramente buscan tal impulso legitimado hacia la autotrasformación racional sobre la base de la recepción crítica de observaciones documentadas. Esta característica legitimadora de la ciencia a menudo se vuelve un dogma; pero se trata de uno ausente en la mayoría de las doctrinas religiosas. Por fin, la religión y la magia, con frecuencia pero en modo alguno universalmente, involucran formas de actividad que son ajenas a la ciencia de Occidente; incluyendo el culto en un ceremonial regularizado, la propiciación y el sacrificio.

Fundamentación epistemológica de la ciencia

Tales comparaciones sociológicas, sin embargo, no son de interés inmediato para la fundamentación epistemológica de la ciencia, el llamado «problema de la base». Las dificultades que aquí se presentan a la posición de Popper son bien conocidas. ¿Cómo hemos de encontrar una base racional para el racionalismo crítico? La solución intentada por Bartley para este interrogante —que un compromiso con la razón crítica puede ser fundado con referencia a sí mismo, si ese compromiso se considera en sí mismo como si estuviera abierto al debate racional, y en consecuencia a la posibilidad del rechazo— difícilmente resulte adecuado.[13] Tenemos que reconocer, frente a tales intentos, que cualquier esfuerzo por fundar el racionalismo de la ciencia dentro de la estructura de la ciencia como tal se encuentra en sí mismo dentro de un círculo lógico. Pero este círculo es vicioso si su cierre es tratado como un punto final de la indagación y no como un comienzo. *No hay manera* de justificar un compromiso con la racionalidad científica antes que, por ejemplo, con la hechicería azande, aparte de las premisas y valores que la ciencia misma presupone y que en verdad ha extraído históricamente en su evolución dentro de la cultura occidental. Que tal compromiso implique un «salto hacia la fe» kierkegaardiano, o pueda ser tratado alternativamente dentro de un marco de teoría crítica, plantea cuestiones de suma complejidad, cuyo análisis está fuera del alcance de este estudio.

El significado de la falsificación

La crítica de Popper a la lógica inductiva en la filosofía de la

ciencia, en su versión original, se desarrolló a grandes rasgos del modo que sigue. La lógica inductiva está vinculada con el empirismo y con el tipo de modelo de método científico descrito por Bacon. La observación paciente de los sucesos del mundo revela regularidades que luego, una vez que han sido verificadas por pruebas empíricas repetidas, son enunciadas como leyes universales. Pero esta noción de la verificación de las leyes está sujeta a una notoria dificultad: no importa cuántas pruebas se realizaran, no se puede decir que la ley haya sido verificada con certeza, desde que siempre queda la posibilidad de que la observación n + 1^{esima}, siguiendo una serie finita, esté en discordancia con ella. La convicción de que el conocimiento científico es el conocimiento más seguro que el hombre puede alcanzar queda así en pugna con la imposibilidad lógica de verificar alguna vez de modo concluyente las leyes científicas. Abandonando la idea de la inducción, Popper también intenta apartarse de la perspectiva según la cual la ciencia se funda en la monótona disciplina de acumular cuidadosamente hechos, y la remplaza con la tesis de que la ciencia avanza sobre todo mediante la audaz y desafiante conjetura de hipótesis «implausibles» que están inmediatamente abiertas a la falsificación potencial.

La respuesta crítica a Popper ha mostrado que el «falsificacionismo» no puede sostenerse en su forma original. De acuerdo con el famoso ejemplo de Popper, la ley universal «todos los cisnes son blancos» nunca puede ser verificada, puesto que esto requeriría el acceso a la población total de los cisnes, pasada, presente y futura; pero puede ser falsificada por el descubrimiento de un solo cisne negro. Sin embargo, la cuestión no es tan simple. El descubrimiento de un cisne negro podría no falsificar la ley: un cisne que fue pintado de negro, o remojado en hollín, no se podría considerar un ejemplo de falsificación;[14] tampoco, si esto fuera posible, lo sería el descubrimiento de un animal negro nacido de la unión de un cisne y un águila negra, puesto que probablemente no contaría como un «cisne», aun cuando fuera como un cisne en los aspectos más importantes. Lo que estos ejemplos muestran es que «todos los cisnes son blancos» presupone teorías sobre los orígenes de los tipos de colores y las formas biológicas de las aves. Lo que «cuenta» como observación falsificadora depende así en cierta manera del sistema teórico o paradigma dentro del cual la descripción de lo que se expresa se ha insertado; y tales sistemas teóricos pueden proveer las especies de acomodación a los ejemplos de aparente falsificación que he mencionado antes.

Siendo esto así, cabe preguntar si al ser despojado de la simplicidad que da al argumento gran parte de su atractivo y poder lógico, el falsificacionismo en la filosofía de la ciencia debería ser abandonado en favor de una reversión a un marco más

tradicional de verificación y lógica inductiva. El asunto es complejo, a causa de que la idea de la falsificación en los escritos de Popper está estrechamente ligada a su racionalismo crítico (en la filosofía social como en la filosofía de la ciencia). Ofreceré sólo los siguientes comentarios. *i)* Es de fundamental importancia sostener la ruptura con el empirismo, en lo que respecta a la negación de un lenguaje de observación libre de teoría, prescindiendo de las dificultades que esto pueda crear para la fórmula de la falsificación. *ii)* La tesis de que la ciencia es —o debería tender a ser— audaz, innovadora, reteniendo siempre, sin embargo, un escepticismo esencialmente radical ante aquellos de sus descubrimientos que en cualquier tiempo parecen establecidos de modo muy firme, es igualmente básica. Volveré en un pasaje posterior a tratar la influencia de los argumentos de Kuhn sobre esto. *iii)* Así, pues, el «falsificacionismo simple» ha de ser remplazado por un «falsificacionismo más sofisticado», que Lakatos de hecho pretende, de un modo no del todo convincente, descubrir en los propios escritos de Popper.[15] La formulación de Lakatos sobre los «cambios de problemas degenerativos» en vez de «progresivos» es probablemente el tratamiento más adecuado de estas cuestiones elaborado hasta ahora en la literatura contemporánea de la filosofía de la ciencia. El desarrollo de un nuevo programa de investigación en la ciencia es «progresivo» si es más amplio, predice y explica «nuevos hechos» y resuelve inconsistencias o «manchas negras» en el que remplaza. El esquema revisado del falsificacionismo de Lakatos, sin embargo, comparte las amplias limitaciones de la filosofía popperiana de la ciencia con la que está relacionado. No ofrece indicación alguna sobre cómo los criterios mismos de lo que se ha de contar como «cambio de problema progresivo» deben ser fundados epistemológicamente.

Paradigmas

El uso de Kuhn del «paradigma», y algunas de las dificultades hacia las cuales conduce, aunque nominalmente confinado a la historia y la filosofía de la ciencia, tiene evidentemente ciertos elementos en común con nociones desarrolladas en tradiciones filosóficas que en otro sentido son más bien divergentes: los «juegos de lenguaje» (Wittgenstein), las «realidades múltiples» (James, Schutz), las «realidades alternativas» (Castaneda), las «estructuras de lenguaje» (Whorf), las «problemáticas» (Bachelard, Althusser). Cada una es utilizada para mostrar que de alguna manera los significados de términos, expresiones o descripciones tienen que ser captados hermenéuticamente, o sea en rela-

ción con lo que llamaré genéricamente *marcos de significado*. Pero el principio de la relatividad del significado amenaza con deslizarse con facilidad hacia un relativismo o *convencionalismo radical*, a la manera, por ejemplo, de Winch en su intento de basarse en Wittgenstein con referencia a la comprensión de las culturas ajenas. Kuhn se ha apartado en forma consistente de los elementos relativistas implícitos en su versión del desarrollo de la ciencia, pero sin expresar con éxito cómo lograr que el proceso de trasformación del paradigma sea compatible con un modelo de «progreso» científico. Porque si los paradigmas son sistemas cerrados de premisas epistemológicas, que se suceden entre sí por procesos de cambio revolucionario, ¿cómo puede ser alguien capaz de decidirse racionalmente a favor de un paradigma contra otro? Esto es evidentemente una duplicación de las dificultades que surgen de la coexistencia de juegos de lenguaje discretos en la filosofía postwittgensteiniana.

Me concentraré aquí en los problemas planteados por *The Structure of Scientific Revolutions*, de Kuhn: pero la mayor parte de lo que quiero decir sobre ello vale en un nivel más amplio para cuestiones comparables planteadas por los escritos de autores tales como los mencionados antes. Primero, Kuhn exagera en esa obra la unidad interna de los paradigmas.[16] La noción de «paradigma» (aunque resulta notoriamente escurridiza) se refiere a supuestos no examinados, que se dan por sentados y son compartidos por comunidades de científicos, que confinan su atención a la solución de enigmas en pequeña escala dentro de los límites de esos supuestos. Pero si bien muchos científicos, en particular los de tendencia empírica, pueden ser agrupados como «científicos normales», en cualquier período dado del desarrollo científico los marcos dentro de los cuales trabajan son con frecuencia, y quizá de este modo habitual, el tema de una profunda división entre escuelas teóricas rivales, aunque esta división no se exprese crónicamente como controversia articulada. Los temas de discusión entre las escuelas rivales están habitualmente enraizadas en diferencias ontológicas y epistemológicas de antigua data, que aparecen y reaparecen a la vez en la historia de la filosofía y en la de las ciencias naturales.[17] Esto se vincula con la diferenciación de los paradigmas, como marcos de la teoría científica, respecto de otros tipos de «formas de vida»: un escepticismo potencial hacia las pretensiones de la ciencia está incorporado en un sentido fundamental al orden legítimo de la organización social de la ciencia —aun cuando no se actúe constantemente de acuerdo con él—, pero no es un rasgo de las cosmologías religiosas. Por otro lado, es importante destacar que un error similar en el énfasis, una exageración de la unidad interna de las formas de vida, caracteriza al análisis de Winch. Las similitudes doctrinarias que hacen posible hablar del «cristianis-

mo» como una cosmología religiosa única también han sido sujetas a profundas diferencias y luchas de interpretación.

Segundo, el desarrollo de la ciencia está constantemente entrelazado con las influencias sociales y los intereses que nominalmente están fuera de la ciencia misma y es afectado por ellos. En *The Structure of Scientific Revolutions*, Kuhn tiende a sostener que las influencias «externas» entran en juego sólo durante las fases de cambio «revolucionario». Pero la autonomía institucional de la ciencia como razón crítica evidentemente nunca es más que parcial: los dogmatismos, al igual que las pasmosas innovaciones en la teoría científica, están condicionados de la misma manera por normas e intereses distintos de los internos a la autolegitimación de la ciencia. Decir esto no es, por supuesto, sugerir que la validez de las teorías científicas puede ser reducida a los intereses que podrían desempeñar un papel en cuanto a generarlos, —que es el error clásico de la antigua «sociología del conocimiento»—. Pero es definidamente necesario destacar este punto, con menos urgencia tal vez en relación con la versión de Kuhn del desarrollo de las ciencias naturales que en relación con las filosofías que generaron una obra tal como la de Winch, y que están profundamente adheridas a las tradiciones idealistas. La significación de la hermenéutica puede ser adecuadamente captada sólo si se la desgaja de las tradiciones del idealismo filosófico que la originaron.

Tercero, la exageración de la unidad interna de los paradigmas significa que Kuhn tiende a tratarlos como sistemas «cerrados».[18] Esto conduce a una dificultad característica al tratar la variación de significado entre los paradigmas, que reproduce una vez más lo manifiesto en un nivel más general en los trabajos de otros autores diversos a quienes me he referido previamente. ¿Hasta qué punto es posible pasar de un marco de significado a otro, si estos son universos separados y encerrados en sí mismos? El problema, tal como está, es insuperable. Pero esto es porque está erróneamente planteado en primer lugar. Los marcos de significado aparecen como si fueran discretos, de esta manera: ( ) ( ) ( ). En vez de esto debemos establecer, como *punto de partida*, que *todos los paradigmas* (léase juegos de lenguaje, etc.) *son mediados por otros*. Ello se verifica tanto en el nivel del desarrollo sucesivo de los paradigmas dentro de la ciencia, como en el aprendizaje del actor para «encontrar el camino» dentro de un paradigma. Si bien la física einsteiniana rompió decididamente con la física newtoniana, no dejó de tener continuidades directas con esta al mismo tiempo; si el protestantismo difiere en forma básica del catolicismo, el contenido del primero no puede ser comprendido del todo fuera de su relación con este último como crítica. El proceso de aprender un paradigma o juego de lenguaje como la expresión de una forma de vida es también un

proceso de aprender lo que no es un paradigma: es decir, aprender a mediarlo con otras alternativas que se rechazan, en contraste con las cuales se clarifica lo que pretende el paradigma en cuestión. Este proceso se embrolla en sí mismo durante las luchas acerca de la interpretación que resultan de la fragmentación interna de los marcos de significado, y de la fragilidad de los límites que separan lo que es «interno» del marco respecto de lo que es «externo», o sea de lo que corresponde a cuadros de significado discretos o rivales.

Relativismo y análisis hermenéutico

Si este análisis se acepta, no existe una dificultad lógica insuperable para el *relativismo en el nivel del significado*, o sea para esa forma del relativismo que tiende a derivar de un énfasis redoblado en el carácter «cerrado» de los marcos de significado, en el que la traslación del significado de un marco a otro aparece como si fuera lógicamente imposible.[19] El relativismo en el nivel del significado puede ser separado parcialmente del *relativismo del juicio*: con esto quiero expresar la idea de que diferentes marcos de significado expresan distintas «realidades», cada una de las cuales forma un universo específico de experiencia que es lógicamente equivalente a cualquier otro, y que por consiguiente no puede evaluarse en relación recíproca con los demás, sino que debe aceptarse como «dado». Cada una de estas formas de relativismo genera paradojas: cada una convierte el círculo en el cual todo conocimiento se mueve —involucrando siempre presuposiciones, pero siendo capaz de iluminar tales presuposiciones mediante el conocimiento construido sobre ellas— en un círculo vicioso antes que en uno fructífero. Acepto como axiomático que ni el relativismo en el nivel del significado ni el relativismo del juicio son capaces de hacer frente a la objeción sobre sus propias premisas. Es decir que no hay manera de expresarlos si no es con una autonegación a la manera que lo son todas las pretensiones universales de la forma de «todo conocimiento es relativo». Por familiar y trivial que esto sea, me parece una objeción mucho más concluyente al relativismo que aquella que señala que nos niega la posibilidad de hacer lo que sabemos que podemos hacer: traducir de un lenguaje a otro, analizar críticamente los patrones de otras culturas, hablar de «conciencia falsa»,[20] etc. La posibilidad de hacer estas cosas deriva precisamente del rechazo del carácter autonegador de la posición relativista que arranca con una pretensión universal, y sólo concluye con el descubrimiento de que todo se mueve en un círculo.

Por lo tanto, con el fin de trascender el relativismo del juicio,

es necesario sostener una distinción entre *sentido y referencia* con respecto a los marcos de significado. La mediación de estos últimos es un problema hermenéutico, ya sea que esto concierna a la relación entre los paradigmas, dentro de la ciencia, a la comprensión de períodos históricos distantes o de culturas ajenas. El análisis hermenéutico exige un respeto por la *autenticidad* de los marcos mediados de significado: esta es la vía necesaria para entender otras formas de vida, es decir, generar descripciones de estas que estén potencialmente disponibles para quienes no han participado directamente de ellas. Pero la autenticidad en el nivel del significado debe distinguirse de la validez de las proposiciones acerca del mundo que se expresan como creencias dentro de un marco de significado particular. Esta es la distinción entre conocimiento mutuo y sentido común que hice antes (pág. 116 y sigs.). La comprensión de la brujería azande por un occidental es un problema hermenéutico que involucra la mediación de marcos de significado; tal comprensión es una condición, antes que una causa lógicamente excluyente, para la posibilidad, por ejemplo, de comparar la validez de una teoría microbiana de la enfermedad con una teoría de que la enfermedad puede ser inducida mediante rituales de brujería.

No quiero sugerir que estos comentarios ayudan a resolver cómo la «verdad» ha de ser entendida, o que implican un compromiso con una teoría de la correspondencia. Popper defiende una versión de esta última, a la manera de la concepción de Tarski de la verdad. Pero hay dificultades serias, quizás insuperables, con esta idea, muy vinculadas con el significado de las divergencias entre los marcos de significado. La teoría de Tarski muestra supuestamente cómo es posible hacer una afirmación en un metalenguaje acerca de la correspondencia entre un lenguaje objeto y el estado fáctico de una cuestión, por medio de la forma «"s" es verdadero si, y sólo si, s». Pero la aplicación de tal noción, incluso si no es presentada como un *criterio* de la verdad, parece presuponer la existencia de un lenguaje de observación neutral en el que las pretensiones expresadas dentro de dos marcos de significado difícil (paradigmas o teorías) pueden ser formuladas en el enunciado «s».[21]

En el caso de que fuera necesario volver a destacar este punto, habría que repetir que la evaluación de teorías rivales sobre la enfermedad dentro de los términos de la ciencia occidental no se justifica ni puede justificarse por sí misma: el compromiso con la ciencia no puede justificarse racionalmente en sí en función de los criterios que definen la racionalidad del método científico como tal. Tampoco pueden hacerlo los argumentos que apelan al «poder cognoscitivo» superior de la ciencia, excepto como documentación del éxito *histórico* de la ciencia y la tecnología occidentales en la destrucción material de otras culturas.

Este análisis de la filosofía de la ciencia no hace más que suministrar una aproximación inicial a la lógica y la epistemología de las ciencias sociales. Podemos aceptar que, lo mismo que en las ciencias naturales, en la sociología no hay observaciones o «datos» libres de teoría; que un esquema de «falsificacionismo sofisticado» ofrece una aproximación inicial (pero no enteramente adecuada) a los problemas de la verificación; y que la captación de cualquier perspectiva teórica mayor, o la mediación de tales perspectivas, prescindiendo de que uno reserve el término «paradigma» para las ciencias naturales o proceda de otro modo, son tareas hermenéuticas. Más allá de esto tenemos que enfrentar una serie de cuestiones que surgen de las profundas diferencias que separan las ciencias sociales de las naturales. La sociología, a diferencia de las ciencias naturales, está en una relación de sujeto-sujeto con su «campo de estudio»; no en una relación de sujeto-objeto; se ocupa de un mundo preinterpretado, en el que los significados desarrollados por sujetos activos entran prácticamente en la constitución o producción real de ese mundo; por consiguiente, la construcción de la teoría social implica una doble hermenéutica que no tiene paralelo en ninguna parte; y finalmente, el estado lógico de las generalizaciones es distinto en una manera muy significativa del de las leyes científicas naturales.

Antes de pasar a estos problemas, sin embargo, vale la pena vincular brevemente la hermenéutica con el análisis de la racionalidad en la filosofía anglonorteamericana.[22] Las creencias mantenidas por miembros de culturas ajenas —por ejemplo, que un hombre también puede ser simultáneamente un cuervo— han constituido tradicionalmente una fuente de preocupaciones para los antropólogos. Lévy-Bruhl, por lo menos en el período inicial de su carrera, sostenía que el «pensamiento primitivo» es «prelógico», porque no reconoce el principio de contradicción: ¿acaso no es simplemente una autocontradicción sostener que un hombre es un hombre y sin embargo es simultáneamente un cuervo? No obstante, tal creencia no es diferente en modo notable de creencias que tenemos mucho más cerca: por ejemplo, que el pan partido en la comunión es el cuerpo de Cristo y el vino su sangre; o que un sistema finito de matemáticas puede abarcar un concepto de infinito; o que el incremento de velocidad prolonga el paso del tiempo... La cuestión es que la mediación de marcos de significado no puede ser tratada en función de las premisas de la lógica formal impuestas como un conjunto de relaciones «necesarias» que todo pensamiento, para ser racional, debe observar. La lógica formal no trata de la metáfora, la ironía, el sarcasmo, la contradicción deliberada y otras sutilezas del lenguaje como actividad práctica. Consideremos una afirmación como esta: «Está lloviendo, pero no lo creo».[23] ¿Es esto necesariamente autocontradictorio? La respuesta es que no; por lo menos *en*

ciertos contextos no hay nada particularmente insólito en que una persona diga algo muy semejante. Un granjero que está esperando que llueva después de una prolongada sequía podría decir: «Está lloviendo. No lo creo». O un hombre que observa la lluvia podría decir a otro: «Por supuesto esto no es realmente una *lluvia*». Ahora bien: se podría responder que cuando el granjero dice que no lo cree, esta es una manera irónica de decir que en verdad lo cree; y que hay un entendimiento implícito en la segunda circunstancia («Esto es sólo un breve aguacero comparado con los monzones que he experimentado en el trópico»). Pero esta es precisamente la cuestión; y lo que vale en miniatura en tales ejemplos vale de modo macroscópico en, por ejemplo, el proceso de llegar a entender las creencias de una cultura ajena.[24]

Los criterios para establecer metalenguajes teóricos —precisión, abstracción, etc.— son distintos de los del lenguaje de la vida cotidiana y de los de otras formas de lenguaje no científico. Pero tiene algo de plausible el sostener que la metáfora juega un papel importante en la creación de paradigmas innovadores. Familiarizarse con un nuevo paradigma es captar un nuevo marco de significado, en el que las premisas familiares están alteradas: los elementos del nuevo esquema novedoso son aprendidos mediante una alusión metafórica al antiguo. La metáfora a la vez produce y expresa lo que Schon llama «un desplazamiento de los conceptos»: la conexión de marcos dispares en una forma que es inicialmente «inusual». De este modo, la metáfora constituye quizá el núcleo de las innovaciones del lenguaje, desde que hay una poesía esencial en la sucesión de teorías científicas que refleja los usos metafísicos del lenguaje natural y depende de ellos.[25]

Cierta aclaración de estos puntos aún puede ser necesaria. La consecuencia no es que la hermenéutica prescinde de las nociones de identidad y contradicción, sino que los modos por los cuales estos se expresan dentro de marcos divergentes de significado han de ser captados contextualmente, como elementos de la práctica de formas particulares de vida. Consideremos la conversación de un esquizofrénico. Desechar esa habla como un parloteo disparatado, como no *auténtico* en el sentido en que antes usé el término, podría ser la actitud característica de un psiquiatra conductista. Pero si Laing tiene razón, el pensamiento y la acción del esquizofrénico pueden entenderse como un marco auténtico de significado, estableciendo así la posibilidad del diálogo entre el esquizofrénico y el terapeuta.

Lo que vale para las coherencias dentro de los marcos de significado, sin embargo, vale también para las *incoherencias y los significados discutidos o refutados*: es decir que estos también deben ser captados hermenéuticamente.

El problema de la adecuación

Las ciencias sociales no son los únicos campos de investigación cuyo objeto es «comprender» la conducta humana: comparten tal objetivo con la literatura y las artes. Por supuesto, las formas literarias y artísticas no pocas veces están inspiradas por la naturaleza y por eventos naturales en los que la actividad humana no tiene papel alguno. Pero en la mayoría de los casos, ahí donde entra la naturaleza, es la naturaleza humanizada: el intercambio entre la actividad humana y el ambiente natural. Porque las artes, en toda cultura, están interesadas sobre todo en el hombre mismo: su lugar en el universo, su relación con los dioses y los espíritus, las características de la condición humana. Sus retratos de la vida humana están ligados a la capacidad reflexiva de los seres humanos para reconstruir imaginativamente experiencias que no son las propias, y desarrollar una actitud emocional hacia ellas, a fin de avanzar de este modo en la comprensión de sí mismos. Esto nos muestra cuán íntimas son las conexiones que existen entre las artes y las ciencias sociales, que son básicamente de un doble carácter. Primero, ambas recurren al acervo del conocimiento mutuo con el fin de desarrollar un diálogo por el cual la comprensión de sí mismo del lector pueda ser ahondada por nuevas comprensiones de los otros. Segundo, tanto las artes como las ciencias sociales están profundamente ligadas por necesidad en una mediación creativa de formas de vida. Las artes no están limitadas por las exigencias de proveer una descripción «verídica» de algo en la realidad, y dado que esto les otorga poderes creativos negados a las ciencias sociales por su misma condición, existe en esto una tensión definida entre ambas. Son pocas las probabilidades de que los análisis científico-sociales produzcan el choque dramático que es posible alcanzar mediante la literatura de ficción o el simbolismo poético. Pero la significación de ello no debe exagerarse. Así, por ejemplo, los análisis de Goffman de la «actuación escenificada» recurren al conocimiento mutuo, y apelan a él; y al comparar todas las clases de actividades, de las más elevadas a las más humildes, con tales actuaciones, el autor está en condiciones de lograr el tipo de efecto deflacionario que resulta de dar vuelta de arriba abajo un orden de cosas existente, y que es un tema tan destacado en la comedia y la farsa.

El generar descripciones de la conducta social como un tema para el análisis sociológico depende de la inmersión del observador en una forma de vida, mediante la cual la mediación de los juegos de lenguaje puede realizarse. Pero, ¿cómo hemos de tomar aquí la «inmersión»? Evidentemente no puede interpretarse como equivalente de ser un «miembro cabal». Un antropólogo que visita una cultura ajena, cuando alcanza a profundizar su

conocimiento de esa cultura, no sacrifica su identidad en lo que respecta al origen del cual proviene: su tarea específica, en verdad, es la de mediar la descripción de lo uno en términos de lo otro. «Llegar a conocer» una forma de vida es ser capaz de orientarse en ella; ello significa poseer el conocimiento mutuo necesario para sostener encuentros con otros, prescindiendo de que esta capacidad sea realmente empleada. Surgen dos cuestiones más. Primero, es evidente que la capacidad para sostener encuentros sólo puede ser juzgada como «adecuada» en relación con las respuestas, o las respuestas proyectadas, de los miembros legos, en cuanto estos están preparados para aceptar lo que el observador hace o dice como «auténtico» o «típico». ¿Cómo hemos de especificar más precisamente lo que esto implica? Segundo: ¿cuál es la conexión entre la tarea hermenéutica de la mediación de las descripciones de las formas de vida y los conceptos técnicos desarrollados en las ciencias sociales? Se trata de aspectos gemelos de lo que Schutz, siguiendo a Weber, llama el «problema de la adecuación».

Winch, lo mismo que Schutz,[26] reconoce que las ciencias sociales pueden emplear legítimamente conceptos que por lo común no son familiares para aquellos a cuya conducta se refieren. Winch cita la noción de «preferencia de liquidez» en economía, diciendo, sin embargo, que está lógicamente vinculada a conceptos que los hombres de negocios usan en sus actividades, «porque su uso por el economista presupone una comprensión de lo que es conducir un negocio», lo cual a su vez implica una comprensión de conceptos comerciales tales como dinero, costo, riesgo, etc.[27] Pero Winch dice poco más que esto, y en su versión no resulta claro qué es este «vínculo lógico», ni tampoco, como dije al analizar sus escritos, cuál es el objeto de emplear un vocabulario técnico en sociología o incluso en las otras ciencias sociales, dado que su relevancia explicativa está supuestamente limitada a explicar la inteligibilidad de la acción. En un pasaje que sigue inmediatamente al mencionado antes, Winch argumenta que es sólo la relación entre la «preferencia de liquidez» del economista y los conceptos del actor de «dinero, costo, riesgo, etc.» lo que hace que la actividad considerada sea «económica», antes que, por ejemplo, «religiosa». Pero que la cuestión no es tan simple se puede ver con facilidad tomando sólo este ejemplo. Una ceremonia en la que un hombre adorna su lugar de culto con oro para propiciar a su dios es considerada tanto por él mismo como por un observador como una actividad religiosa; pero con seguridad el observador también puede caracterizar sensiblemente lo que el actor hace como una «inversión de fondos».[28] Es posible ir más allá: puede haber caracterizaciones de la conducta de un actor que no sólo no le resulten familiares, sino que incluso se niegue activamente a reconocerlas como váli-

das si se las presentan. Esta última circunstancia no es por cierto una base suficiente en sí y por sí para rechazarlas, aunque muy a menudo probablemente sea *relevante* para juzgar de su exactitud tomar en cuenta hasta qué punto las entiende, o se le puede ayudar a que las entienda, y hasta dónde las acepta como caracterización de su propia conducta.

Para esclarecer estos problemas debemos volver algo sobre nuestros pasos. La interacción es el producto de las destrezas constituyentes de los agentes humanos. Ahora bien: el «lenguaje ordinario» desempeña un papel fundamental en la constitución de la interacción, tanto como medio para *describir* (caracterizar) actos, como por ser medio de *comunicación* entre actores, los cuales por lo general están estrechamente interrelacionados entre sí en las actividades prácticas de la vida diaria; por lo tanto, el uso del lenguaje es *en sí* una actividad práctica. La generación de descripciones de actos por los actores cotidianos no es incidental respecto de la vida social como *Praxis* en desarrollo, sino que integra absolutamente su producción y es inseparable de esta, puesto que la caracterización de lo que los otros hacen, y más restringidamente sus intenciones y razones para lo que hacen, es lo que posibilita la intersubjetividad mediante la cual se realiza la trasferencia del intento comunicativo. Es en función de esto como debe considerarse la *verstehen*: no como un método especial de entrada en el mundo social que es peculiar de las ciencias sociales, sino como la condición ontológica de la sociedad humana tal como es producida y reproducida por sus miembros. En consecuencia, la centralidad del lenguaje natural, tanto para la constitución de la acción con un carácter «significativo», como para el proceso de la comunicación en la interacción, es tal que recurrir a él resulta indispensable para generar cualquier clase de «materiales de investigación» en sociología: el observador sociológico no puede construir un metalenguaje técnico que no esté conectado con las categorías del lenguaje natural (*puede* ser cierto, por razones algo diferentes, que tampoco sea posible para un observador del campo de las ciencias naturales: cf. Polanyi sobre el papel del «conocimiento tácito» en la estructuración de las observaciones, y el análisis del teorema de Gödel en la estructuración de las teorías. Pero esto se erige en tema de controversias en una forma que no es posible en las ciencias sociales que tratan de un mundo que ya está «interpretado» por sus sujetos constituyentes, que lo constituyen *como* un mundo para el estudio asignándole un carácter «significativo»). Pero debemos separar las consecuencias de esto *a*) para el *método* sociológico, y *b*) para la construcción de metalenguajes del análisis social o la teoría.

a. El desarrollo de todos los tipos de investigación social e histórica requiere la comunicación, en cierto sentido, con las perso-

nas o colectividades que son la «materia» de esa investigación. En ciertos casos —la observación del participante, el uso de cuestionarios, entrevistas y todo lo demás—, esto ocurre como una interacción real entre el observador y el sujeto. Pero sea esta directa o no, como sucede en el trabajo histórico, el estudio de la conducta social depende de tal modo del dominio del conocimiento mutuo, que plantea problemas hermenéuticos al observador según el grado en que su objeto de estudio resulte enredado en formas de vida que no le son familiares. Ahora bien: es crucial para el análisis hermenéutico, como he señalado antes, reconocer que el razonamiento práctico y los esquemas interpretativos empleados en la vida diaria dentro de la cultura occidental, o de un modo más general en otras culturas no impregnadas del racionalismo de la ciencia occidental, no están obligados a conformarse a la «ley del tercero excluido», a las oposiciones de sentido tal como se formulan de modo abstracto en un léxico, o a los ideales de abstracción y precisión. Esto no implica que tales esquemas no tengan necesariamente una estructura lógica incluyendo los principios de identidad y contradicción. Deben tenerlo si han de ser «comprensibles» en el nivel del significado en general; pero de allí no se sigue que estos principios tengan que ser «buscados» desde dentro del marco del significado mismo, y no es necesario que aparezcan de un modo inmediato en función de las demarcaciones de identidad y contradicción que contienen el lenguaje natural del analista o algún metalenguaje sociológico. Tampoco implica que no sean violados con frecuencia (*necesariamente* no de un *modo* universal), produciendo contradicciones lógicas *en sus propios términos*.

b. Pero la mediación del análisis hermenéutico no está ligada a la *sustancia*, o «contenido proposicional», de un marco de significado, ni a su *forma lógica* particular. El primer punto es reconocido por todo antropólogo que afirma según sus observaciones de un ritual que «los x *creen* que su danza traerá la lluvia», pero se siente perfectamente feliz diciendo de otra de sus actividades que «los x atienden sus cultivos plantando semillas cada otoño». Schutz presumiblemente quería llegar a este segundo punto al distinguir entre «construcciones racionales de modelos de acción humana» de un lado y «construcciones de modelos de acciones humanas racionales» del otro.[29] Uno puede discutir la ambigüedad sin ambigüedad. Los conceptos sociológicos que se refieren a la conducta significativa, o sea aquella en la que los conceptos son utilizados por los actores mismos como un medio por el cual la acción se cumple, tienen que «recoger» las diferenciaciones del significado que son relevantes para ese cumplimiento, pero de *ninguna manera* están constreñidos a englobar las mismas diferenciaciones en su propia formulación. Esta es la significación de la doble hermenéutica en la construcción de los

metalenguajes teóricos en sociología. De tal manera, la noción de «preferencia de liquidez» presume que los actores son capaces de hacer diferenciaciones de «precio», «costo», «venta», etc., mediante los cuales la «actividad comercial» se origina y sostiene (no, por supuesto, como nociones que los actores del caso pueden explicar necesariamente de un modo fácil, o dar versiones verbales de ellas), pero al mismo tiempo introduce clases de diferenciaciones desconocidas para esos actores. Esto vale no sólo para los neologismos incorporados por los observadores sociológicos, sino también para nociones del lenguaje corriente utilizadas con sentido técnico (por ejemplo, «razón», «causa»), en las que se debe pretender que la reformulación a la vez presuma y todavía «mejore» —en función de criterios de precisión, etc.— su uso en la vida cotidiana.

Ahora bien: cada actor social competente es asimismo un teórico social, que como cuestión de rutina hace interpretaciones de su propia conducta, y de las intenciones, razones y motivos de los otros, como partes integrales de la producción de la vida social. Por lo tanto hay necesariamente una relación recíproca entre los conceptos empleados por los miembros de la sociedad y los utilizados por los observadores sociológicos, o que son acuñados por ellos como neologismos. Esto es de importancia decisiva en la ciencia social, aunque el aparato positivista de la mayoría de las escuelas de la sociología «ortodoxa» lo ha oscurecido. Ahí está la médula del pensamiento social del siglo XIX tal como se halla representado por la línea de desarrollo que pasa por Comte, hasta Durkheim, y la de ciertas versiones de Marx hasta el determinismo del marxismo-leninismo. Porque la extensión de las ciencias naturales hasta el estudio del hombre fue emprendida con la promesa de liberar a los seres humanos de su servidumbre a fuerzas percibidas sólo vagamente, o en forma mistificada. Pero el conocimiento descubre que los hombres están en la servidumbre de causas societarias «externas», las cuales originan mecánicamente eventos que ellos suponen que están bajo su control; el sujeto que inicia la investigación se redescubre a sí mismo como un objeto.[30] En tal perspectiva, la relación recíproca entre el análisis social y la conducta cotidiana se representa sólo en formas marginales, por ejemplo, en la «profecía de autocumplimiento» o de «autonegación»: la conciencia de una predicción acerca de su conducta de parte de los actores puede servir para cumplir la predicción o asegurar su fracaso.

No entraré aquí en el difícil y controvertido tema de la forma lógica de las leyes causales en las ciencias naturales. Pero cualquiera que sea el modo en que pueda ser concebida, parece claro que las generalizaciones causales en las ciencias naturales presuponen un conjunto de relaciones invariantes, expresadas en términos de probabilidades o como conexiones universales. Todas

esas generalizaciones implican condiciones, y en consecuencia incluso las leyes universales pueden ser modificadas en cierto sentido por las intervenciones humanas en la naturaleza: la temperatura a la que el agua hierve en un recipiente puede ser alterada cambiando la presión del aire, aunque esto en modo alguno afecta a la ley misma. Dentro del análisis estructural en las ciencias sociales, por el otro lado, las relaciones causales que las generalizaciones teóricas expresan no se refieren a conexiones mecánicas establecidas en la naturaleza, sino a los resultados de los procederes humanos; esto vale para las generalizaciones en la economía que se refieren a la distribución de los bienes materiales, en igual grado que a las formuladas en las otras ciencias sociales. Son en igual medida las consecuencias reproducidas no intencionales de actos intencionales, y son *maleables a la luz del desarrollo del conocimiento humano*. No resulta de ahí que la conexión entre las entradas del conocimiento y la modificación de esas condiciones en las que los seres humanos aparecen como objetos ante si mismos sea de características simples, expandiendo necesariamente la autonomía humana.

Primero, esas condiciones pueden ser alteradas por un «autoconocimiento» falso exactamente lo mismo que por uno válido. Segundo, la expansión del conocimiento respecto de las circunstancias de la acción humana ocurre no con referencia al «hombre» (cf. el análisis de Apel), sino dentro de una sociedad diferenciada, en la que sólo algunos pueden tener acceso a él.[31] Tercero, la «autocomprensión» racional no es lo mismo que la «autonomía». Un esclavo que comprende cabalmente las circunstancias de su propia subordinación, puede, sin embargo, seguir siendo un esclavo. Por cada una de estas razones —hay otras— es engañoso tomar el psicoanálisis como modelo para interpretar la relación entre «conocimiento» y «libertad». Pero es fundamental reconocer que las condiciones causales «objetivas» que influyen sobre la acción humana pueden ser reconocidas en principio por los hombres, y ser incorporadas así a esa acción de modo tal que la trasforme.

Esto se refiere a rasgos de la conducta humana que guardan similitud sólo superficial con la indeterminación en la física. Nagel ha sostenido lo contrario, respecto de las «predicciones de autocumplimiento» y de «autonegación», que, según dice, no presentan «una dificultad [sic] que es exclusiva de las ciencias sociales», dado que puede ocurrir en las ciencias naturales que observaciones sobre una serie de eventos influyan sobre el curso de esos eventos.[32] Pero esto aparece lógicamente distinto del caso de las ciencias sociales, donde el nudo de la cuestión es que la «indeterminación» —un término pobre en este respecto— es producto de la incorporación del conocimiento como un medio para asegurar los resultados en la conducta intencional. De tal

manera, las observaciones o predicciones que se influyen sobre sí mismas representan un aspecto de un principio de alcance mucho mayor en sociología.

Notas

1 Véase un interesante análisis de las ciencias naturales y sociales en la poco conocida obra de Kapp, 1961.
2 Durkheim, 1952, pág. 44. MacIntyre señala que esta definición vuelve irrelevantes las razones del actor para la explicación del suicidio. Para Durkheim no existe diferencia entre «hacer X con la intención de que resulte Y» y «hacer X sabiendo que resultará Y». Esto último no distingue aquellos casos en que el «conocimiento» es aplicado como un medio para obtener un fin (MacIntyre, 1967); véanse mis formulaciones acerca de la «acción intencional», *supra*, pág. 75 y sigs.
3 Feigl, 1970, vol. 4.
4 Cf. Popper, «Two faces of common sense», en Popper, 1972*b*, págs. 60-63; Quine, 1964; y el capítulo «Grades of theoreticity» en Foster y Swanson, 1970.
5 Uno de los pocos análisis disponibles en inglés es el de Lecourt, 1975. De las obras de Bachelard, las que tienen más relación con el tema son, quizá, *La nouvel esprit scientifique*, 1946, y *Le rationnalisme appliqué*, 1949. «La observación científica», dice Bachelard, «es siempre una observación polémica» (1946, pág. 12). Cf. también Canguilhem, 1968.
6 Kuhn, 1970*a*, 1970*b*, 1971, 1974; Lakatos, 1968, 1970, 1971, 1974: Feyerabend, 1965, 1970*a*, 1970*b*, 1975; cf. también Hanson, 1958.
7 Adorno, 1969.
8 Cf., p, ej., Friedrichs, 1970; Merton, 1970.
9 1970*a*, pág. viii.
10 Popper, 1972*a*, págs. 34-36.
11 Véanse algunos de los análisis incluidos en Schilpp, 1974.
12 Véanse, p. ej., algunas de las contribuciones de Horton y Finnegan, 1973.
13 Bartley, 1964.
14 Ejemplo mencionado por Feyerabend (1974, págs. 499-500). Se debería recordar la tesis de Duhem (1969) de que la ciencia nunca verifica hipótesis aisladas, sólo grupos de hipótesis.
15 Lakatos, 1974, pág. 180 y sigs.
16 En comentarios subsiguientes, Kuhn ha aclarado o enmendado su posición anterior con respectos a esto, lo mismo que en varios otros importantes aspectos; cf., p. ej., 1970*b*. Un análisis general del debate de Kuhn con sus críticos aparece en Shapere, 1971.
17 Cf , Holton, 1973; Toulmin, 1972, vol. 1. También se señala esto en Phillips, 1975, págs. 55-56.
18 En este punto, sin embargo, lo mismo que respecto de la coherencia interna de los paradigmas, la posición posterior de Kuhn parece más fundada y satisfactoria (cf., *supra*, nota 16).
19 El debate sobre la «hipótesis de Sapir-Whorf» ha abordado parcialmente los problemas del relativismo. Cf. Hook, 1969. Uno de los trabajos de esta colección (Ruddick, s.f.) vincula a Whorf con Winch. Cf. tambien Schaff, 1973
20 Cf., p. ej., Lukes, 1973, y Gellner, 1974.
21 Cf., empero, Davidson, 1973. Mis observaciones sobre este punto, por supuesto, dejan de lado una serie de problemas fundamentales referentes a la formulación de un tratamiento adecuado de las nociones de verdad y referen

cia. Estas se abordan en forma más directa en mi análisis del positivismo en Giddens, 1977.

22 Wilson, 1970; Barnes, 1974; cf. también Easlea, 1973; y para un análisis en parte convergente, aunque más orientado hacia la sociología norteamericana ortodoxa, Phillips, 1973.

23 Partee, 1972.

24 En verdad, esto fue bien expuesto por Winch (1970) en una referencia a sus primeros escritos: «Nunca negué, desde luego, que las prácticas de brujería de los azande comprenden apelaciones a lo que nosotros podemos entender como patrones de racionalidad. Tales apelaciones también involucran una conducta que podemos identificar como "el reconocimiento de una contradicción". Lo que yo destacaba, sin embargo, era que debíamos ser cautelosos en cuanto a nuestra manera de discernir la contradicción, que podría no ser lo que parece cuando se la aborda con preconceptos "científicos"». Esto ciertamente esclarece las concepciones de Winch en relación con aquellos críticos suyos que se han mostrado desconcertados por el relativismo que en apariencia contienen sus obras anteriores.

25 Schon, 1963; cf. también Carloye, 1972; Burke, 1965, pág. 95 y sigs.; Hesse, 1966; Achinstein, 1964 y 1968.

26 Schutz, 1967, vol. 1, pág. 44.

27 Winch, 1970, pág. 89.

28 Pitkin, 1972, pág. 256.

29 Schutz, 1967, vol. 1, pág. 44.

30 Cf. Winter 1966, pág. 9 y sigs. Una obra de William Dray, (1957) ha provocado una serie de intercambios respecto de lo que él llama el «modelo de la ley envolvente» en la explicación histórica. Cf. Hook, 1963.

31 Así, Gadamer (1971) apunta, al criticar a Habermas, que una relación terapéutica entre el analista y el analizando ya presupone justamente lo que falta en la sociedad en su conjunto: la disposición mutua a entrar en un proceso dialógico de autorreflexión (Gadamer, 1971).

32 Citado en Lichtman, 1967. Puede hallarse también un análisis pertinente en McKay, 1960.

Conclusiones: Algunas nuevas reglas del método sociológico

Ahora pasaré a recapitular algunos de los temas de este breve estudio, tratando de reunir algunos hilos. Las escuelas de la «sociología interpretativa» que he considerado en el capítulo 1 hicieron algunas contribuciones esenciales al esclarecimiento de a lógica y del método de las ciencias sociales. En forma resumida, son las siguientes: El mundo social, a diferencia del mundo de la naturaleza, ha de ser captado como una realización diestra de sujetos humanos activos; la constitución de este mundo en cuanto «significativo», «explicable» o «inteligible» depende del lenguaje, considerado, empero, no simplemente como un sistema de signos o símbolos, sino como un medio de actividad práctica; el científico social necesariamente recurre a los mismos tipos de destreza que los de aquellos cuya conducta procura analizar con el fin de describirla; el generar descripciones de la conducta social depende de la tarea hermenéutica de penetrar en los marcos de significado a lo que recurren los mismos actores legos al constituir y reconstituir el mundo social.

Estas ideas derivan, sin embargo, de escuelas de pensamiento que están cerca del idealismo filosófico, y manifiestan las insuficiencias tradicionales de esa filosofía cuando son trasferidas al campo del análisis social: una preocupación por el «significado», con exclusión de las implicaciones prácticas de la vida humana en la actividad material (porque si bien es cierto que los seres humanos no producen el mundo de la naturaleza, producen, sin embargo, desde él, y trasforman activamente las condiciones de su propia existencia al hacerlo); una tendencia a tratar de explicar toda la conducta humana en función de los ideales motivadores, a expensas de las condiciones causales de la acción; y una incapacidad para examinar las normas sociales en relación con las asimetrías del poder y las divisiones de intereses en la sociedad. Estas deficiencias no pueden rectificarse dentro de las tradiciones de pensamiento en las que se originaron, pero las contribuciones positivas con las que marchan unidas tampoco pueden ser acomodadas prestamente dentro de esquemas teóricos antagónicos, que tradujeron la actividad humana a un determinismo social, y que conservaron fuertes asociaciones con el positivismo en filosofía. He sostenido esencialmente que tres órdenes entrelazados de problemas deben ser resueltos para hallarse en condi-

ciones de trascender las limitaciones de las sociologías interpretativas, en relación con: el esclarecimiento del concepto de acción y las nociones correlacionadas de intención, razón y motivo; la conexión de la teoría de la acción con el análisis de las propiedades de las estructuras institucionales; y las dificultades epistemológicas que afronta todo intento de dilucidar la lógica del método científico-social.

El fracaso de la filosofía anglonorteamericana de la acción en cuanto a desarrollar una preocupación por el análisis institucional se refleja en su excesiva concentración en la conducta intencional. De este modo, muchos autores se han inclinado a asimilar la «acción» con la «acción intentada», y el «acto significativo» con el «resultado intentado»; y no se mostraron muy interesados en el análisis teórico de los orígenes de los propósitos que los actores se esfuerzan por realizar, propósitos que se asumen como dados, o de las consecuencias no intentadas a cuya manifestación contribuyen los cursos de la acción intencional. El hecho de liberar el concepto de la acción como tal, y la identificación del significado de los actos, de toda conexión necesaria con las intenciones, aleja a las tareas hermenéuticas de las ciencias sociales del subjetivismo, y hace posible esclarecer la naturaleza de las condiciones causales de la acción, como también la doble hermenéutica en la cual las ciencias sociales se ven inevitablemente involucradas.

He sostenido que «intención», «razón» y «motivo» son términos potencialmente engañosos, en el sentido de que ya presuponen un «corte» trasversal dentro de la continuidad de la acción, y que son convenientemente tratados si se los considera como expresando un control reflexivo permanente de la conducta, que se espera que mantengan los actores competentes como parte rutinaria de su vida cotidiana. El control reflexivo de la conducta sólo se convierte en la declaración de intenciones, o la presentación de razones, cuando los actores realizan indagaciones retrospectivas en su propia conducta, o, más habitualmente, cuando otros indagan sobre su proceder. La racionalización de la acción está estrechamente vinculada con las evaluaciones morales de la «responsabilidad» que los actores hacen en forma recíproca de su conducta, y por consiguiente con las normas morales y las sanciones a que están sujetos quienes las contravienen; de este modo, las esferas de «competencia» se definen en derecho como lo que «se espera que sepa al respecto» y tome en cuenta cada ciudadano al controlar su acción.

El funcionalismo ortodoxo, tal como está representado de la manera más prominente por Durkheim y posteriormente por Parsons, encarna un intento de establecer conexiones teóricas entre la acción intencional y el análisis institucional, siguiendo el teorema de que los valores morales sobre los que reposa la soli-

daridad social también reaparecen como elementos motivadores en la personalidad. Este punto de vista, según he procurado demostrar, sirve sólo para remplazar la noción de acción por la tesis de que las propiedades de los sistemas sociales y de la personalidad tienen que ser examinados en conjunción recíproca: el miembro de la sociedad no figura aquí como un agente experimentado, creador, capaz de controlar reflexivamente su conducta (¡y en principio capaz de hacerlo a la luz de algo que creería que puede aprender según las teorías de Parsons!). Por otro lado, el punto de partida parsonsiano en el llamado «problema hobbesiano del orden» tiene como consecuencia que el esquema teórico de Parsons sea capaz de tratar adecuadamente las asimetrías del poder y las divisiones de intereses en la sociedad que las diversas tradiciones de la «sociología interpretativa» que he analizado. Expuse, pues, un punto de vista alternativo, que por cierto se puede desarrollar con más detalle, pero cuyos lineamientos deben quedar claros. La producción de la sociedad es resultado de las destrezas constituyentes activas de sus miembros, pero utiliza recursos y depende de condiciones de los cuales los miembros no tienen noción, o perciben sólo confusamente. Se pueden distinguir tres aspectos de la producción de la interacción: los de la constitución del significado, de la moralidad y de las relaciones de poder. Los medios por los cuales estos se concretan pueden ser considerados también como modalidades de la reproducción de las estructuras: la idea de la dualidad de la estructura ocupa aquí una posición central, puesto que las estructuras aparecen a la vez como condición y consecuencia de la producción de la interacción. Todas las organizaciones o colectividades «constan de» sistemas de interacción, y pueden ser analizadas como estructuras: pero como sistemas, su existencia depende de los modos de *estructuración* por los cuales son reproducidos. La reproducción de las estructuras de dominación —es preciso destacarlo— expresa asimetrías en las formas del significado y la moralidad que se hacen «pesar» en la interacción, atándolas así a divisiones de intereses que sirven para orientar luchas sobre interpretaciones divergentes de los marcos de significado y las normas morales.

La producción de la interacción con un carácter «significativo», según he planteado, puede ser analizada útilmente en subordinación al «conocimiento mutuo» al que recurren los participantes como esquemas interpretativos para comprender mutuamente lo que dicen o hacen. El conocimiento mutuo no es corregible para el observador sociológico, que debe recurrir a él exactamente como lo hacen los actores legos para generar descripciones de su conducta; sin embargo, en cuanto tal «conocimiento» puede ser representado como «sentido común», como una serie de creencias fácticas, está en principio abierto a ser

confirmado o no a la luz del análisis científico. He sostenido que desarrollos recientes en la filosofía de la ciencia son importantes para dilucidar la situación lógica de las pretensiones de conocimiento formuladas en las ciencias sociales. Pero su relevancia está limitada por características de estas que no tienen un paralelo en las ciencias naturales; y en todo caso, tales desarrollos en sí deben ser sometidos al examen crítico. El uso de Kuhn del término «paradigma» comparte importantes elementos en común con otras versiones de la noción de lo que he llamado «marco de significado», y tal como Kuhn lo aplica para analizar la historia de la ciencia también plantea dificultades similares a estas versiones. Así, por ejemplo, Kuhn exagera la unidad interna de los «paradigmas», como lo hace Winch con las «formas de vida», y en consecuencia no reconoce que el problema de la mediación de diferentes marcos de significado tiene que ser tratado como el *punto de partida* del análisis. Cuando esto se une con una insistencia en la distinción entre sentido y referencia, nos permite captar la significación del reconocimiento hermenéutico sobre la autenticidad de los marcos de significado sin deslizarnos hacia un relativismo que cierra la posibilidad de toda evaluación racional de los mismos. La mediación de los paradigmas o de esquemas teóricos ampliamente divergentes en la ciencia es una cuestión hermenéutica tal como la involucrada en los contactos entre otros tipos de marcos de significado. Pero la sociología, a diferencia de las ciencias naturales, se ocupa de un mundo preinterpretado, donde la creación y reproducción de los marcos de significado es la condición misma de lo que procura analizar, o sea la conducta social humana: es por esto, lo repito, que hay una doble hermenéutica en las ciencias sociales que plantea como dificultad específica lo que Schutz, siguiendo a Weber, llama el «postulado de adecuación». He sugerido que la formulación de Schutz de esta idea, basada en la tesis de que los conceptos técnicos de las ciencias sociales tienen que ser capaces en cierto sentido de quedar reducidos a nociones seculares de la acción diaria, no es válida. De hecho debe ser invertida: antes que, en cierto sentido, los conceptos de la sociologia tengan que estar abiertos a ser traducidos en términos de los conceptos legos, es el caso que el observador científico social tiene que ser capaz primero de captar esos conceptos legos, o sea penetrar hermenéuticamente en la forma de vida cuyas características quiere analizar o explicar.

La relación entre los vocabularios técnicos de las ciencias sociales y los conceptos legos, sin embargo, es cambiante: así como los científicos sociales adoptan conceptos corrientes —«significado», «poder», «motivo», etc.— y los usan en sentidos especializados, también los actores legos tienden a apoderarse de conceptos y teorías de las ciencias sociales y encarnarlos como

elementos constitutivos en la racionalización de su propia conducta. La significación de este hecho sólo es reconocida marginalmente en la sociología ortodoxa, en la forma de profecías «que se cumplen a sí mismas» o «que se niegan a sí mismas», y que son consideradas simplemente como estorbos que inhiben la predicción exacta. Pero aunque las generalizaciones causales de las ciencias sociales pueden asemejarse en algunos aspectos a las leyes de las ciencias naturales, son distintas de estas en un aspecto esencial, puesto que dependen de alineamientos reproducidos de consecuencias no intencionales: en cuanto se las anuncia como generalizaciones y son recogidas como tales por aquellos a cuya conducta se aplican, su forma se altera. Esto nos reúne una vez más con el tema de la reflexividad, central en este estudio, y nos conduce inevitablemente a una serie entera de otras cuestiones, referentes a las tareas de las ciencias sociales como teoría crítica. Seguiré tratando estos temas en otro trabajo. Pero es importante destacar que las ciencias sociales están en una situación de tensión con su «materia», como instrumento potencial para expandir la *autonomía racional de la acción*, pero igualmente como un *instrumento de dominación* potencial.

En conclusión, y en forma resumida, presento aquí algunas nuevas «reglas del método sociológico». Esta última frase tiene sólo una intención irónica. No pretendo que los presupuestos que siguen sean «reglas» en el sentido en que he sugerido que ese término debe usarse más apropiadamente en las ciencias sociales. Más bien son una exposición a grandes rasgos de algunos de los temas del estudio en su conjunto, y están meramente destinados a ejemplificar sus diferencias respecto del famoso manifiesto sociológico que Durkheim emitió hace ochenta años. Esta exposición no constituye en sí y por sí un «programa» para la investigación sociológica, aunque la considero un elemento integral de tal programa. La subclasificación que se ofrece a continuación establece aproximadamente lo que sigue: la sección A se refiere a la «materia de la sociología»: la producción y reproducción de la sociedad; la Sección B, a los límites de la actividad y a los modos en que los procesos de producción y reproducción pueden ser examinados; la Sección C, a los modos en que se «observa» la vida social y se establece la caracterización de su actividad; la Sección D, a la formulación de conceptos dentro de los marcos de significado de la ciencia social como metalenguajes.

A

UNO: *La sociología no se ocupa de un universo «pre-dado» de objetos, sino de uno que está constituido o es producido por los*

procederes activos de los sujetos. Los seres humanos trasforman a la naturaleza socialmente, y al «humanizarla» se trasforman a sí mismos; pero, por supuesto, no producen el mundo natural, que está constuido como un mundo-objeto independientemente de su existencia. Si al trasformar ese mundo crean la historia, y por consiguiente viven *en* la historia, lo hacen porque la producción y reproducción de la sociedad no está «biológicamente programada», como ocurre con los animales inferiores. (Las teorías que los hombres desarrollan pueden afectar a través de sus aplicaciones tecnológicas, a la naturaleza, pero no pueden llegar a constituir características *del* mundo natural, como lo hacen en el caso del mundo social.)

DOS: Por consiguiente, *la producción y reproducción de la sociedad ha de ser considerada como una realización diestra de parte de sus miembros*, no como una mera serie mecánica de procesos. Sin embargo, destacar esto no significa, decididamente, que los actores tengan plena conciencia de lo que estas destrezas son, o de cómo se las arreglan para ejercerlas; o que las formas de la vida social deban entenderse adecuadamente como los resultados intencionales de la acción.

B

UNO: *El dominio de la actividad humana es limitado. Los hombres producen la sociedad, pero lo hacen como actores históricamente situados, no en condiciones de su propia elección.* Hay un margen inestable, empero, entre la conducta que puede ser analizada como acción intencional y la conducta que ha de ser analizada nomológicamente como un conjunto de «sucesos». En lo que respecta a la sociología, la tarea crucial del análisis nomológico ha de hallarse en la explicación de las propiedades de las estructuras.

DOS: *Las estructuras no deben conceptualizarse simplemente como imponiendo coerciones a la actividad humana, sino en el sentido de permitirla*. Esto es lo que llamo la *dualidad de la estructura*. Las estructuras pueden en principio ser examinadas siempre en función de su *estructuración* como una serie de prácticas reproducidas. Indagar en la estructuración de las prácticas sociales es tratar de explicar cómo son constituidas las estructuras mediante la acción, y de modo recíproco, cómo la acción es constituida estructuralmente.

TRES: *Los procesos de estructuración implican una interrelación*

de significados, normas y poder. Estos tres conceptos son analíticamente equivalentes, como los términos «primitivos» de la ciencia social, y *desde un punto de vista lógico están implícitos a la vez en la noción de acción intencional y en la de estructura*: todo orden cognoscitivo y moral es al mismo tiempo un sistema de poder, que involucra un «horizonte de legitimidad».

C

UNO: *El observador sociológico no puede tornar asequible la vida social como un «fenómeno» para la observación, independientemente de utilizar su conocimiento sobre la misma a modo de un recurso mediante el cual la constituye como un «tema de investigación»*. En *este* sentido, su posición no es diferente de la de cualquier otro miembro de la sociedad; el «conocimiento mutuo» no es una serie de ítems corregibles, sino que representa los esquemas interpretativos que tanto los sociólogos como los legos utilizan, y deben utilizar, para «entender» la actividad social, o sea, para generar caracterizaciones «reconocibles» de esta.

DOS: *La inmersión en una forma de vida es el medio único y necesario por el cual un observador puede generar tales caracterizaciones*. Sin embargo, aquí, «inmersión» (p. ej., en relación con una cultura ajena) no significa ni puede significar «convertirse en un miembro cabal» de la comunidad. «Llegar a conocer» una forma de vida ajena es saber cómo orientarse en ella, *ser capaz* de participar en ella como un conjunto de prácticas. Pero para el observador sociológico este es un modo de generar descripciones que tienen que ser mediadas, o sea, trasformadas en categorías del discurso científico-social.

D

UNO: De tal manera, *los conceptos sociológicos obedecen a lo que llamo una doble hermenéutica:* 1) Todo esquema teórico generalizado de las ciencias naturales o sociales es en cierto sentido una forma de vida en sí mismo, cuyos conceptos tienen que ser dominados, como un modo de actividad práctica, generando tipos específicos de descripciones. Que esto ya es una tarea hermenéutica está demostrado claramente en la «novísima filosofía de la ciencia» de Kuhn y otros. 2) La sociología no obstante, se ocupa de un universo que ya está constituido dentro de marcos de significado por los actores sociales mismos, y los reinterpreta

dentro de sus propios esquemas teóricos, mediando el lenguaje corriente y técnico. Esta doble hermenéutica es de una considerable complejidad, puesto que su conexión no es meramente unívoca (como Schutz parece sugerir); hay un continuo «deslizamiento» de los conceptos construidos en sociología, mediante el cual se apropian de ellos los individuos para el análisis de cuya conducta fueron originalmente acuñados, y por consiguiente tienden a convertirse en rasgos integrales *de* esa conducta (modificando potencialmente, de este modo, su empleo original dentro del vocabulario técnico de la ciencia social).

DOS: *En resumen, las tareas primarias del análisis sociológico son las siguientes*: 1) *La explicación y mediación hermenéuticas de formas de vida divergentes dentro de los metalenguajes descriptivos de las ciencias sociales.* 2) *La explicación de la producción y reproducción de la sociedad como el resultado logrado por la actividad humana.*

Bibliografía*

Abel, Theodore (1958) «The operation called *Verstehen*», *American Journal of Sociology*, vol. 54.

Achinstein, Peter (1964) «On the meaning of scientific terms», *Journal of Philosophy*, vol. 61.

(1968) *Concepts of Science: a Philosophical Analysis*, Baltimore Johns Hopkins University Press.

Achinstein, Peter y Barker, Stephen F. (1969) *The Legacy of Logical Positivism*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Adorno, Theodor (1969) *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*.

Anscombe, G.E.M. (1963) *Intention*, Oxford: Blackwell.

Apel, Karl- Otto (1955) «Das Verstehen (eine Problemgeschichte als Begriffsgeschichte)», *Archiv für Begriffsgeschichte*, vol. 1.

(1967) *Analytic Philosophy of Language and the Geiteswissenschaften*, Dordrecht.

(1971) *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Francfort.

(1972) «Communication and the foundations of the humanities», *Acta Sociologica*, vol. 15.

(1973) *Transformation der Philosophie*, Francfort.

Ardener, Edwin (1971) *Social Anthropology and Language*, Londres: Tavistock

Austin, J.L. (1966) «Three ways of spilling ink», *Philosophical Review*, vol. 75.

Ayer, A.J. (1973) *Metaphysics and Common Sense*, Londres: Macmillan.

Ayer, A.J. *et al.* (1956) *The Revolution in Philosophy*, Londres.

Bachelard, Gaston (1946) *Le nouvel esprit scientifique*, París.

(1949) *Le rationalisme appliqué*, París.

Bar-Hillel, Yehoshua (1970) *Aspects of Language*, Jerusalén.

Barnes, Barry (1974) *Scientific Knowledge and Sociological Theory*, Londres: Routledge.

Bartley, William Warren (1964) *The Retreat to Commitment*, Londres.

Baudrillard, Jean (1972) *Pour une critique de l'économie politique du signe*, París.

(1973) *Le miroir de la production*, Tournai.

Bauman, Z. (1973) «On the philosophical status of ethnomethodology», *Sociological Review*, vol. 21.

Berger, Peter L. y Luckmann, Thomas (1967) *The Social Construction of Reality*, Londres: Allen Lane.

Berofsky, Bernard (1966) *Free Will and Determinism*, Nueva York: Harper.

Betti, Emilio (1962) *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*, Tubinga.

Binkley, Robert *et al.* (1971) *Agent, Action, and Reason*, Londres: Oxford University Press.

Black, Max (1965) *Philosophy in America*, Ithaca: Cornell University Press.

Blau, Peter M. (1975) *Approaches to the Study of Social Structure*, Nueva York: Free Press.

Blum, Alan (1974) *Theorising*, Londres: Heinemann.

Borger, Robert y Cioffi, Frank (1970) *Explanation in the Behavioural Sciences*, Londres: Cambridge University Press.

Boudon, Raymond (1971) *The Uses of Structuralism*, Londres: Heinemann.

Buck, R. y Cohen, Robert (1971) *Boston Studies in the Philosophy of Science*, vol. 8, Dordrecht.

Buckley, Walter (1967) *Sociology and Modern Systems Theory*, Englewood Cliffs (N.J.): Prentice-Hall.

*Obras mencionadas a lo largo del volumen.

Burke, Kenneth (1965) *Permanence and Change*, Indianapolis: Hermes.
Canguilhem, G. (1968) *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris.
Carloye, Jack C. (1972) «The role of analogy in the explanation of new phenomena by a fundamental scientific theory», *Methodology and Science*, vol. 5.
Carnap, Rudolf (1967) *The Logical Structure of the World*, Londres: Routledge.
Cicourel, Aaron V. (1973) *Cognitive Sociology*, Londres. Free Press.
Colodny, R. (1965) *Beyond the Edge of Certainty*, Englewood-Cliffs (N.J.) Prentice-Hall.
Dahrendorf, Ralph (1958) *Class and Class Conflict in Industrial Society*, Stanford (Calif.): Stanford University Press.
Danto, Arthur (1973) *Analytical Philosophy of Action*, Londres: Cambridge University Press.
Davidson, Donald (1963) «Actions, reasons, and causes», *Journal of Philosophy*, vol. 60.
(1971) «Agency», en Binkley, R. *et al.*, *op. cit.*
(1973) «In defence of Convention T», en Leblanc, H., *op. cit.*
Davidson, Donald y Harman, Gilbert (1972) *Semantics of Natural Language*, Dordrecht.
Donato, Eugenio (1970) «The two languages of criticism», en Mackesey, R. y Donato, E., *op. cit.*
Douglas, Jack D. (1967) *The Social Meanings of Suicide*, Princeton.
Dray, William (1957) *Laws and Explanation in History*, Londres: Oxford University Press.
Dreitzel, Hans Peter (1970) *Recent Sociology Nº 2*, Nueva York: Macmillan.
Dreyfus, Herbert (1965) *Alchemy and Artificial Intelligence*, Santa Mónica.
Duhem, Pierre (1969) *To Save the Phenomena*, Chicago.
Durkheim, Emile (1952) *Suicide*, Londres: Routledge.
(1964) *Rules of Sociological Method*, Nueva York: Free Press.
Easlea, Brian (1973) *Liberation and the Aims of Science*, Londres: Sussex University Press.
Elliot, Henry C. (1974) «Similarities and differences between science and common sense», en Turner, R., *op. cit.*
Evans-Pritchard, E.E. (1950) *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Londres: Oxford University Press.
Facione, Peter A. (1973) «Meaning and intending», *American Philosophical Quarterly*, vol. 10.
Fann, K.T. (1969) *Symposium on J.L. Austin*, Londres: Routledge.
Feigl, Herbert (1970) «The "ortodox" view of theories; some remarks in defence as well as critique», en Radner, M. y Winokur, S., *op. cit.*
Feinberg, Joel (1965) «Action and responsibility», en Black, M., *op. cit.*
Feyerabend, Paul (1965) «Problems of empiricism», en Colodny, R., *op. cit*
(1970*a*) «Against method: outline of an anarchistic theory of knowledge», en Radner, M. y Winokur, S. *op. cit.*
(1970*b*) «Consolations for the specialist», en Lakatos, I. y Musgrave, A., *op. cit.*
(1974) «Poppers's "Objective Knowledge"», *Inquiry*, vol. 17.
(1975) *Against Method*, Londres: New Left Books.
Filmer, Paul *et al.* (1972) *New Directions in Sociological Theory*, Londres: Collier Macmillan.
Foster, Lawrence y Swanson, J.W. (1970) *Experience and Theory*, Londres: Duckworth.
Friedrichs, Robert, W. (1970) *A Sociology of Sociology*, Nueva York: Free Press.
Gadamer, Hans-Georg (1960) *Wahrheit und Methode*, Tubinga.
(1967*a*) *Das Problem der Sprache*, Munich.
(1967*b*) *Kleine Schriften*, Tubinga.
(1971) «Replik», en Apel, K. O., *Hermeneutik...*, *op. cit.*

Garfinkel, H. (1967) *Studies in Ethnomethodology*, Nueva Jersey: Prentice Hall.
(1972) «Studies of the routine grounds of everyday activities», en Sudnow, D., *op. cit.*
Garfinkel, H. y Sacks, H. (1970) «On formal structures of practical actions», en McKinney, J.C. y Tiryakian, E.A., *op. cit.*
Gellner, Ernest (1968) *Words and Things*, Londres: Penguin.
(1971) «The new Idealism: cause and meaning in the social sciences», en Lakatos, I. y Musgrave, A., *Problems...*, *op. cit.*
(1974) *Legitimation of Belief*, Londres: Cambridge University Press.
Giddens, Anthony (1968) «"Power" in the recent writings of Talcott Parsons», *Sociology*, vol. 2.
(1971*a*) *Capitalism and Modern Social Theory*, Londres: Cambridge University Press.
(1971*b*) «The "individual" in the writings of Emile Durkheim», *Archives européennes de sociologie*, vol. 12.
(1972) *Emile Durkheim, Selected Writings*, Londres: Cambridge University Press.
(1973) *The Class Structure of the Advanced Societies*, Londres: Hutchinson
(1976) «Classical social theory and the origins of modern sociology», *American Journal of Sociology*, vol. 82.
(1977) *Studies in Social and Political Theory*, Londres: Hutchinson.
Gidlow, Bob (1972) «Ethnomethodology: a new name for old practices», *British Journal of Sociology*, vol. 23.
Godelier, Maurice (1967) «Structure and contradiction in *Capital*», en Miliband, R. y Saville, J., *op. cit.*
Goffman, Erving (1974) *Frame Analysis*, Nueva York: Harper & Row.
Goldthorpe, John (1973) «A revolution in sociology?», *Sociology*, vol. 7.
Grice, H. P. (1957) «Meaning», *Philosophical Review*, vol. 66.
(1969) «Utterer's meaning and intention», *Philosophical Review*, vol. 78.
Gunnell, John G. (1973) «Political inquiry and the concept of action: a phenomenological analysis», en Natanson, M., *op. cit.*
Habermas, Jurgen (1967) «Zur Logik der Sozialwissenschaften», *Philosophische Rundschau*.
(1971*a*) *Toward a Rational Society*, Londres: Heinemann.
(1971*b*) «Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik», en Apel, K. O., *Hermeneutik...*, *op. cit.*
(1972) *Knowledge and Human Interest*, Londres: Heinemann.
(1974) *Theory and practice*, Londres: Heinemann.
(1975) *Legitimation Crisis*, Boston: Beacon Press.
Habermas, Jürgen, y Luhmann, Nikolas (1971) *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Francfort: Suhrkamp Verlag.
Hampshire, Stuart (1965) *Freedom of the Individual*, Londres: Oxford University Press.
Hanson, Norwood Russell (1958) *Patterns of Discovery*, Londres: Cambridge University Press.
Harré, R. (1974) «"Rule" as a scientific concept», en Mischel, T. *Understanding...*, *op. cit.*
Harré, R. y Secord, P. F. (1972) *The Explanation of Social Behaviour*, Londres: Oxford University Press.
Hart, H. L. A. y Honoré, A. M. (1959) *Causation in the Law*, Londres. Oxford University Press.
Heidegger, Martin (1967) *Being and Time*, Oxford: Oxford University Press.
(1971) *Poetry, Language, Thought*, Nueva York: Harper y Row.
Hempel, Carl (1953) «On the method of *verstehen* as the sole method of philosophy», *The Journal of Philosophy*, vol. 50.
Henle, Paul (1965) *Language, Thought and Culture*, Michigan: University of Michigan Press.

Hesse, Mary (1966) *Models and Analogies in Science*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
Hill, Richard J. y Crittenden, Kathleen Stones (1968) *Proceedings of the Purdue Symposium on Ethnomethodology*, Purdue: Purdue University Press.
Hindess, Barry (1973) *The Use of Official Statistics in Sociology*, Londres: Routledge.
Hirsch, Eric D., h. (1965) «Truth and method in interpretation», *The Review of Metaphysics*, vol. 18.
Hollis, Martin (1972) «Witchcraft and Winchcraft», *Philosophy of the Social Sciences*, vol. 2.
Holton, Gerald (1973) «The thematic component in scientific thought», *The Graduate Journal*, vol. 9, suplemento.
Honderich, Ted (1973) *Essays on Freedom of Action*, Londres: Routledge.
Hook, Sidney (1963) *Philosophy and History*, Nueva York.
(1969) *Language and Philosophy*, Nueva York.
Horton, Robin y Finnegan, Ruth (1973) *Modes of Thought*, Londres.
Hymes, Dell (1971) «Sociolinguistics and the ethnography of speaking», en Ardener, E., *op. cit.*
Jarvie, I. C. (1970) «Understanding and explanation in sociology and social anthropology», en Borger, R. y Cioffi, F., *op. cit.*
Kapp, William (1961) *Toward a Science of Man in Society*, La Haya.
Kockelmans, Joseph P. (1972) *On Heidegger and Language*, Evanston (Ill.): Northwestern University Press.
Kuhn, Thomas (1970*a*) *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: University of Chicago Press.
(1970*b*) «Reflections on my critics», en Lakatos, I. y Musgrave, A., *Criticism...*, *op. cit.*
(1971) «Notes in Lakatos», en Buck, T. y Cohen, R., *op. cit.*
(1974) «Second thoughts on paradigms», en Suppe, F., *op. cit.*
Kuntz, Paul G. (1968) *The Concept of Order*, Seattle: University of Washington Press.
Lakatos, Imre (1968) «Criticism and the methodology of scientific research programmes», *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 69.
(1970) «Falsification and the methodology of scientific research programmes», en Lakatos, I. y Musgrave, A., *Criticism...*, *op. cit.*
(1971) «History of science and its rational reconstructions», en Buck, T. y Cohen, R., *op. cit.*
(1974) «Popper on demarcation and induction», en Schilpp, P. A., *op. cit.*
Lakatos, Imre y Musgrave, Alan (1970) *Criticism and the Growth of Knowledge*, Londres: Cambridge University Press.
(1971) *Problems in the Philosophy of Science*, Amsterdam.
Leblanc, Hughes (1973) *Truth, Syntax and Modality*, Amsterdam: North-Holland Pub.
Lecourt, Dominique (1975) *Marxism and Epistemology*, Londres.
Lefebvre, Henri (1971) *Everyday Life in the Modern World*, Londres: Allen Lane.
Lévi-Strauss, Claude (1963) «Réponses à quelques questions», *Esprit*, vol. 31.
Lewis, David K. (1969) *Convention*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
Lichtman, Richard (1967) «Indeterminacy in the social sciences», *Inquiry*, vol. 10.
Locke, Don (1974) «Action, movement, and neurophysiology», *Inquiry*, vol. 17.
Lorenzer, A. (1970) *Sprachzerstörung und Rekonstruktion*, Francfort: Suhrkamp Verlag.
(1974) *Die Wahrheit der psychoanalytischen Erkenntnis*, Francfort: Suhrkamp Verlag.
Louch, A.R. (1963) «The very idea of a social science», *Inquiry*, vol. 6.
(1966) *Explanation and Human Action*, Oxford: Blackwell.

Löwith, Karl (1964) *From Hegel to Nietzsche*, Londres: Constable.
Lukes, Steven (1973) «On the social determination of truth», en Horton, R. y Finnegan, R., *op cit.*
Lyas, Colin (1971) *Philosophy and Linguistics*, Londres: Macmillan.
MacIntyre, Alasdair (1967) «The idea of a social science», *Aristotelian Society Supplement*, vol. 41.
Mackay, D.M. (1960) «On the logical indeterminacy of a free choice», *Mind*, vol. 69.
Macksey, Richard y Donato, Eugenio (1970) *The Language of Criticism and the Sciences of Man*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
Macmurray, John (1957) *The Self as Agent*, Londres: Faber.
Malinowski, Bronislaw (1949) «The problem of meaning in primitive languages», en Ogden, C.K. y Richards, I.A., *op. cit.*
Margolis, Joseph (1973) «Meaning, speakers'intentions, and speech acts», *The Review of Metaphysics*, vol. 26.
Marx, Karl (1953) *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlín.
Marx, Karl y Engels, Friedrich (1968) *The German Ideology*, Moscú.
Maryl, William (1973) «Ethnomethodology: sociology without society», *Catalyst*, vol. 7.
Mates, B. (1971) «On the verification of statements about ordinary language», en Lyas, C., *op. cit.*
McCarthy, T.A. (1973) «A theory of communicative competence», *Philosophy of the Social Sciences*, vol. 3.
McHugh, Peter *et al.* (1974) *On the Beginning of Social Enquiry*, Londres: Routledge.
McKinney, John C. y Tiryakian, Edward A. (1970) *Theoretical Sociology, Perspectives and Development*, Nueva York: Prentice-Hall.
McNall, Scott G. y Johnson, James C.M. (1975) «The new conservatives: ethnomethodologists, phenomenologists and symbolic interactionists», *The Insurgent Sociologist*, vol. 5.
Merleau-Ponty, Maurice (1963) *In Praise of Philosophy*, Evanston (Ill.): Northwestern University Press.
Merton, Robert K. (1957) *Social Theory and Social Structure*, Nueva York: Free Press.
Miliband, Ralph y Saville, John (1967) *The Socialist Register*, Londres.
Mischel, Theodore (1969) *Human Action*, Nueva York: Academic Press.
(1974) *Understanding Other Persons*, Londres: Oxford University Press.
Nagel, Ernest (1953) «On the method of *Verstehen* as the sole method of philosophy», *The Journal of Philosophy*, vol. 50.
Natanson, Maurice (1973) *Phenomenology and the Social Sciences*, Evanston: Northwestern University Press.
Ogden, C.K. y Richards, I.A. (1949) *The Meaning of Meaning*, Londres: Routledge.
Outhwaite, William (1975) *Understanding Social Life*, Londres: Allen & Unwin.
Paci, Enzo (1972) *The Function of the Sciences and the Meaning of Man*, Evanston (Ill.): Northwestern University Press.
Palmer, Richard E. (1969) *Hermeneutics*, Evanston (Ill.): Northwestern University Press.
Parekh, Bhikhu y Berki, R. N. (1973) «The history of political ideas: a critique of Q. Skinner's methodology», *Journal of the History of Ideas*, vol. 34.
Parsons, Talcott (1949) *The Structure of Social Action*, Glencoe (Ill.): Free Press.
(1951) *The Social System*, Glencoe (Ill.): Free Press.
(1968) «Order as a sociological problem», en Kuntz, P. G., *op. cit.*
Partee, Barbara Hall (1972) «Opacity, coreference and pronouns», en Davidson, D. y Harman, G., *op. cit.*
Peters, R. S. (1958) *The concept of motivation*, Londres: Routledge.
Phillips, Derek L. (1973) *Abandoning Method*, San Francisco: Jossey Bass.
(1975) «Paradigms and incommensurability», *Theory and Society*, vol. 2.

Piaget, Jean (1970) *Structuralism*, Nueva York: Basic Books.
Pitkin, Hanna Fenichel (1972) *Wittgenstein and Justice*, Berkeley (Calif.): University of California Press.
Pivcevic, Edo (1972) «Can there be a phenomenological sociology?», *Sociology*, vol. 6.
Polanyi, Michael (1958) *Personal Knowledge*, Londres: Routledge.
(1968) «Experience and the perception of pattern», en Sayre, K. M. y Crosson, F. J., *op. cit.*
Popper, Karl., (1972*a*) *Conjectures and Refutations*, Londres: Routledge.
Objective Knowledge, (1972*b*) Londres: Oxford University Press.
Quine, Willard V. (1964) *Word and Object*, Cambridge (Mass.): MIT Press.
Radner, M. y Winokur, S. (1970) *Minnesota Studies in the Philosophy of Science, Minneapolis:* University of Minneapolis Press, vol. 4.
Radnitzky, Gerard (1970) *Contemporary Schools of Metascience*, Goteburgo.
Ricoeur, Paul (1967) *Husserl: an Analysis of his Phenomenology*, Evanston (Ill.): Northwestern University Press.
(1970) *Freud and Philosophy*, New Haven: Yale University Press.
(1971) «The model of the text: meaningful action considered as a text», *Social Research*, vol. 38.
Robins, R. H. (1971) «Malinowski, Firth and the "Context of situation"», en Ardener, E., *op. cit.*
Ross, Alf (1968) *Directives and Norms*, Londres. Routledge.
Ruddick, Sara, *Extreme Relativism*, Londres: Hutchinson.
Ryan, Alan (1970) *The Philosophy of the Social Sciences*, Londres: Macmillan.
Ryle, Gilbert (1971) *Collected Papers*, Londres: Hutchinson.
Sandywell, Barry *et al.* (1975) *Problems of Reflexivity and Dialectics in Sociological Inquiry*, Londres.
Sartre, Jean-Paul (1950) *L'Etre et le Néant*, París: Gallimard.
Sayre, Kenneth M. y Crosson, Frederick, J. (1968) *The Modeling of Mind*, Nueva York: University of Notre Dame Press.
Schaff, Adam (1973) *Language and Cognition*, Nueva York: McGraw-Hill.
Schank, Roger y Colby, Kenneth Mark (1973) *Computer Models of Thought and Language*, San Francisco: W. H. Freeman.
Schegloff, Emmanuel A. y Sacks, Harvey (1973) «Opening up closings», *Semiotica*, vol. 8.
Schiffer, Stephen R. (1972) *Meaning*, Londres: Oxford University Press.
Schilpp, Paul A. (1974) *The Philosophy of Karl Popper*, Lasalle: Open Court.
Schofer, Erasmus (1972) «Heidegger's language», en Kockelmans, J. J., *op. cit.*
Schon, Donald A. (1963) *Displacement of Concepts*, Londres: Tavistock.
Schutz, Alfred (1967) *Collected Papers*, La Haya: Martinus Nijhoff.
(1970) *Reflections on the Problem of Relevance*, New Haven: Yale University Press.
(1972) *The Phenomenology of the Social World*, Londres: Heinemann.
Schutz, Alfred y Luckmann, Thomas (1974) *The Structures of the Life-World*, Londres: Heinemann.
Searle, John R. (1969) *Speech Acts*, Londres: Cambridge University Press.
Shapere, Dudley (1971) «The paradigm concept», *Science*, vol. 1972.
Shapiro, Gary (1974) «Intention and interpretation in art; a semiotic analysis», *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 33.
Shwayder, D. S. (1965) *The Stratification of Behaviour*, Londres: Routledge.
(1970) «Topics on the backgrounds of action», *Inquiry*, vol. 13.
Silverman, David (1972) «Introductory comments», en Filmer, P. *et al.*, *op. cit.*
Stanetz, Barbara (1974) «Meaning and interpretation», *Semiotica*, vol. II.
Strawson, P. F. (1974) *Freedom and Resentment*, Londres.
Sudnow, David (1972) *Studies in Social Interaction*, Nueva York: Free Press.
Suppe, Frederick (1974) *The Structure of Scientific Theories*, Urbana (Ill.): University of Illinois Press.

Taylor, Charles (1964) *The Explanation of Behaviour*, Londres: Routledge.
(1970) «Explaining action», *Inquiry*, vol. 13.
Toulmin, Stephen (1969) «Concepts and the explanation of human behaviour», en Mischel, T., *Human Action*, *op. cit.*
(1970) «Reasons and causes», en Borger, R. y Cioffi, F., *op. cit.*
(1972) *Human Understanding*, Londres: Oxford University Press.
Touraine, Alain (1965) *Sociologie de l'action*, París.
(1973) *Production de la société*, Paris.
Turner, Roy (1974) *Ethnomethodology*, Londres: Penguin Books.
Viet, Jean (1965) *Les méthodes structuralistes dans les sciences sociales*, París: Mouton.
Weber, Max (1964) *The Theory of Social and Economic Organisation*, Londres: Free Press.
(1968) *Economy and Society*, Nueva York: Bedminster Press.
Weizenbaum, Joseph (1967) «Contextual understanding by computers», *Communications of the ACM*, vol. 10.
Wellner, Albrecht (1972) *Critical Theory of Society*, Nueva York: Seaburg.
Wilson, Bryan (1970) *Rationality*, Oxford: Blackwell.
Wimsatt, W. K. y Beardsley, M. C. (1946) «The intentional fallacy» *Sewanee Review*, vol. 54.
Winch, Peter (1958) *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*, Londres: Routledge.
(1960) «Nature and convention», *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 60.
(1964) «Understanding a primitive society», *American Philosophical Quarterly*, vol. 1.
(1970) «Comment», en Borger, R. y Cioffi, F., *op. cit.*
Winter, Gibson (1966) *Elements for a Social Ethic*, Nueva York: Macmillan.
Wittgenstein, Ludwig (1956) *Remarks on the Foundations of Mathematics*, Oxford: Blackwell.
(1961) *Notebooks, 1914-16*, Oxford: Blackwell.
(1967) *Zettel*, Oxford: Blackwell.
(1972*a*) *The Blue and Brown Books*, Oxford: Blackwell.
(1972*b*) *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell.
(1974) *On Certainty*, Oxford: Blackwell.
Wright, Georg Henrik von (1963) *Norm and Action*, Londres: Routledge.
(1971) Explanation and Understanding, Londres: Routledge.
Ziff, Paul (1960) *Semantic Analysis*, Ithaca: Cornell University Press.
(1967) «On the H. P. Grice's account of meaning», *Analysis*, vol. 28.
(1969) «Natural and formal languages», en Hook, S., *Language...*, *op. cit.*
(1972) «What is said», en Davidson, D. y Harman, G., *op. cit.*
Zijderveld, Anton C. (1972) «The problem of adequacy: reflections on Alfred Schutz», *Archives Européennes de Sociologie*, vol. 13.

Así resume Giddens los propósitos que persigue en este trabajo: desarrollar un enfoque crítico de la evolución de la teoría social del siglo XIX, y de su posterior incorporación, en el siglo XX, a disciplinas institucionalizadas y profesionalizadas, como lo son la sociología, la antropología y las ciencias políticas; por otra parte, delinear y someter a crítica algunos de los principales temas del pensamiento social del siglo XIX en tanto han sido asimilados por las teorías que se han propuesto acerca de la formación de las sociedades avanzadas; por último, elaborar y replantear los problemas de las ciencias sociales en esta desconcertante dimensión, a saber, que ellas tienen como «materia» lo que en sí presuponen, es decir, la actividad social humana y la intersubjetividad.

La primera parte del libro, entonces, presenta un ceñido análisis crítico de la fenomenología existencial, la etnometodología y la filosofía poswittgensteiniana, entre otras escuelas. Un examen detallado de la hermenéutica y de la teoría crítica sitúa a estas corrientes en cotejo con los aportes anglosajones a la teoría de la acción, camino por el cual Giddens prepara el terreno para el reexamen a que somete los problemas básicos de la filosofía metodológica y para el desarrollo de un abordaje novedoso de los temas fundamentales referidos a la acción, el lenguaje y lo que el autor llama «la producción y reproducción de la sociedad».

El subtítulo de la obra es «Crítica positiva de las sociologías interpretativas». «Positiva» no significa aquí «positivista», sino que, como se advierte en la lectura, el autor emplea el término para significar que se trata de una crítica simpatética o constructiva. En cuanto a «sociologías interpretativas», señala que es una designación impropia de las escuelas de pensamiento tratadas en estas páginas, porque algunos de sus sostenedores se empeñan en deslindarse de la sociología. No obstante, recurre a ese concepto para designar orientaciones interesadas en la «acción significativa».

(Continúa en la segunda solapa.)